Aufklärung und Kritik

Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie
Herausgegeben von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg

Schwerpunkt:

Glück und Lebenskunst

Herausgeber: Dr. Robert Zimmer

Autoren:

Dr. Jürgen August Alt
Prof. Dr. Dieter Birnbacher
Dr. Edgar Dahl
Dr. Günter Gödde
Prof. Dr. Malte Hossenfelder
Dr. Dr. Joachim Kahl
Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider
Bernd A. Laska
Fürst de Ligne
Pravu Mazumdar
Dr. Martin Morgenstern
Dr. Michel Onfray
Dr. Michael Rumpf
Prof. Dr. Wilhelm Schmid
Dr. Kurt F. Schobert
Prof. Dr. Heiko Schulz
Prof. Dr. Ulrich Steinvorth
Helmut Walther
Dr. Robert Zimmer

Sonderheft 14

Sonderheft 14/2008 **ISSN 0945-6627**

Mitherausgeber:
Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg)
Prof. Dr. Gerhard Besier (Dresden)
Prof. Dr. Dieter Birnbacher (Düsseldorf)
Prof. Dr. Franz Buggle (Freiburg)
Dr. Gerhard Czermak (Friedberg)
Dr. Edgar Dahl (Gießen)
Dr. Karlheinz Deschner (Haßfurt)
Prof. Dr. Noel Felici (Grenoble)
Prof. Dr. Dietrich Grille (Erlangen)
Dr. Horst Groschopp (Berlin)
Prof. Dr. Rainer Hegselmann (Bayreuth)
Prof. Dr. Hans Henning (Grävenwiesbach)
Prof. Dr. Horst Herrmann (Münster)
Prof. Dr. Eric Hilgendorf (Würzburg)
Prof. Dr. Norbert Hoerster (Mainz)
Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider (Gießen)
Prof. Dr. Mark Lindley (Boston)
Prof. Dr. Erich H. Loewy (Sacramento)
Prof. Dr. Ludger Lütkehaus (Freiburg)
Ludwig A. Minelli (Forch-Zürich)
Prof. Dr. Hubertus Mynarek (Odernheim)
Prof. Dr. Johannes Neumann (Tübingen)
Dr. Hans-Joachim Niemann (Poxdorf)
Prof. Dr. Vallabh Patel (Neuburg)
Prof. Dr. Gerard Radnitzky (Trier) †
Prof. Dr. Hans-Martin Sass (Bochum)
Prof. Dr. K. A. Schachtschneider (Nürnberg)
Prof. Dr. Hermann J. Schmidt (Dortmund)
Dr. Michael Schmidt-Salomon (Trier)
Dr. Kurt F. Schobert (Augsburg)
Prof. Dr. Werner Schuffenhauer (Berlin)
Prof. Dr. Peter Singer (Princeton)
Prof. Dr. Anton Szanya (Wien)
Prof. Dr. Ernst Topitsch (Graz) †
Prof. Dr. Gerhard Vollmer (Braunschweig)
Prof. Dr. Franz M. Wuketits (Wien)

Editorial

Die politische Freiheit gehört nicht zu den Dingen, die man dauerhaft besitzen kann. Sie muß ständig neu erkämpft und durch Institutionen gesichert werden. Sie verlangt Engagement und zur rechten Zeit auch Opferbereitschaft, will man nicht selber eines Tages das Opfer politischer Gewalt sein.

Freies Denken und rationales Handeln werden heute von drei Seiten zugleich angegriffen oder unterminiert: auf der materiellen Ebene verdrängen Gewalt oder Gewaltandrohung zunehmend das rationale Ringen um Kompromisse. Auf der geistigen Ebene vergrößert sich die Schar der Relativisten und Nihilisten, die die Suche nach Wahrheit aufgegeben haben und vernünftige Argumente als Rhetorik und Propaganda betrachten. Die Dritten im Bunde unkritischer Irrationalisten sind jene Dogmatiker und Fundamentalisten, die sich im Besitz der Wahrheit glauben und sich seit jeher die Ohren gegen jedes bessere Argument verstopfen.
Die Anhänger von Gewalt haben erreicht, daß in einigen Teilen Europas sich wieder Nationalismus und Fremdenhaß breitmachen. Die Fundamentalisten sorgen dafür, daß allenthalben neue Religionen und Okkultismus Zulauf finden. Die postmodernen Nihilisten liefern diktatorischen Systemen die Ideen, mit denen die Forderung nach mehr Menschenrechten als eurozentrisches Vorurteil zurückgewiesen werden können.

Aufklärung und Kritik ist eine Absage an Gewalt, Fundamentalismus und Nihilismus. Sie will der "Gleich-Gültigkeit" aller Meinungen und Werte, die zur politischen Gleichgültigkeit führt, genauso entschieden entgegentreten wie dem blinden Engagement für irgendwelche Überzeugungen.

Im Kleinen möchte sie demonstrieren, daß die verschiedensten Meinungen hören muß, wer die beste auswählen oder zu ganz neuen Ansichten kommen will. Daher werden hier außer Fachleuten aus Philosophie, Politik und anderen Bereichen auch die zu Worte kommen, die sich mit den Lehren der Denker kritisch auseinandersetzen und sie zu leben versuchen.

Aufklärung und Kritik sieht sich einer der ältesten Traditionen der Menschheit verpflichtet – älter als Christentum und Islam –, nämlich der Tradition des kritischen Denkens, das sich bis in die Zeit der frühesten griechischen Philosophen zurückverfolgen läßt.
Kritisches Denken will die Menschen dazu bringen, von sich aus jegliche Bevormundung religiöser oder säkularer Art zurückzuweisen und die Verantwortung für ihr Leben selber in die Hand zu nehmen; sich von Abhängigkeiten aller Art zu befreien; aber auch die Augen vor den eigenen Fehlern nicht zu verschließen, sondern gerade aus diesen zu lernen, wie ein besseres Leben möglich ist.

Aufklärung und Kritik sind nicht Modeerscheinungen. Daher sind sie nicht an Epochen gebunden, sondern immer wieder neu zu belebende Elemente der Menschheitsgeschichte. Die Ideale einer zweieinhalbtausendjährigen Aufklärung sind zum zeitlosen Besitz der Menschheit geworden. Ihre Realisierung wird von fast allen Völkern der Welt, wenn auch nicht von deren Herrschern, angestrebt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und Demokratie; der Glaube an die problemlösende Macht der Vernunft, Erziehung und Wissenschaft; der Wille zu unblutigen Gesellschafts- und Staatsreformen; die Kritik der Religionen, sofern sie uns bevormunden, verbunden aber mit dem Toleranzgedanken.
Zu den Denkern dieser Tradition zählen unter vielen anderen Sokrates, Demokrit und Epikur genauso wie Spinoza, Erasmus, Hume, Voltaire, Smith und Kant. Auch nach der "Aufklärung" des 18. Jahrhunderts blieb die Idee von Aufklärung und Kritik lebendig durch Bentham, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Mill, Nietzsche, Dewey, Darwin, Russell, Karlheinz Deschner u.a. In unserer Zeit erfuhr sie erneut einen Aufschwung durch die Philosophen des Wiener Kreises und des kritschen Rationalismus, vor allem durch den österreichisch-englischen Philosophen Karl Raimund Popper.

Inhalt

Vorwort des Herausgebers

Lebenskunst – die Kunst ein gutes und glückliches Leben zu führen – war für die Philosophie der Antike nicht nur ein selbstverständliches, sondern auch ein zentrales Thema. Von Sokrates bis zu Boethius verstand sich die Philosophie als „Lebensform“[1], als ein Forum, auf dem Weisheit im Sinne einer umfassenden Lebensorientierung nicht nur gelehrt, sondern auch eingeübt wird.

Dass die Philosophie in späteren Epochen das Thema Glück und Lebenskunst in den Hintergrund drängte, hat mehrere unterschiedliche Gründe. Mit der geistigen Herrschaft der christlichen Theologie fiel eine weltliche Lebenskunstlehre in Misskredit. Mit Kants Verdikt, Klugheitsüberlegungen und Glücksstreben aus den Bemühungen um eine Begründung moralischer Normen auszuscheiden, verlor das Thema dann auch innerhalb der Ethik an Gewicht. Und der spätestens seit dem 18. Jahrhundert forcierte Wissenschaftsanspruch der Philosophie, mit dem der Anschluss an die sich stürmisch entwickelnden mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen gefunden werden sollte, diskreditierte das Thema Glück und Lebenskunst als „weiches“ Thema, das einer „objektiven“ und systematisch begründeten Behandlung nicht fähig sei.

Doch es gibt nicht nur, wie Schopenhauer zu Recht betont, ein metaphysisches Grundbedürfnis des Menschen, sondern auch ein Bedürfnis nach Maßstäben einer Lebensorientierung, die über eine moralische Orientierung im engeren Sinne hinausgeht. Die These des Aristoteles, dass der Mensch von Natur nach Glück strebt, ist ebenso schwer von der Hand zu weisen wie der Anspruch, von der Philosophie etwas über Möglichkeiten und Inhalte dieses Glücks zu erfahren. Verschließt sich die Philosophie diesem Anspruch, sind die Bauchladenverkäufer geoffenbarter Wahrheiten ebenso schnell zur Stelle wie die Wellness-Experten der zeitgenössischen Glücksindustrie.

Erst in den letzten beiden Jahrzehnten hat im deutschen Sprachraum die Philosophie wieder begonnen, das Terrain zurückzuerobern, dass man zu lange den Seelsorgern aus Theologie und Psychologie überlassen hatte. Das vorliegende Sonderheft „Glück und Lebenskunst“ will zu dieser wieder aufgenommenen Diskussion beitragen. Dabei sollen säkulare und aufklärerische Traditionen der Glücks- und Lebenskunstreflexion ins Spiel gebracht, aber auch Raum für systematische Überlegungen gegeben werden, in denen solche Traditionen weitergedacht werden.

Ulrich Steinvorth schreitet in seinem Einleitungsessay die Probleme ab, die sich für eine philosophische Reflexion der Lebenskunst stellen. Sie muss, wie es scheint, auf positive, also auf inhaltlich fixierte Lebensregeln verzichten und sich auf Metaregeln beschränken. Als Ausgangspunkt für solche Metaregeln diskutiert Steinvorth die Ideen der Authentizität und der Falsifizierbarkeit, also die aus Poppers Wissenschaftstheorie übernommene Vorstellung der prinzipiellen Revidierbarkeit hypothetischer Erklärungsversuche – nun angewandt auf individuelle Lebensentwürfe und Lebensentscheidungen, eine Idee, die hier nicht zum erstenmal ins Spiel gebracht wird.[2] Steinvorths Skepsis, wie weit die-

se Ideen tragen, führt ihn immer wieder auf die Basis jeder individuellen Entscheidungsfindung zurück: das „wache Urteilen“, oder, so könnte man in aufklärerischer Tradition sagen: die Mündigkeit im Sinne der Autonomie und kritischen Vernunft des Einzelnen als Ausgangspunkt jedes gelingenden Lebens.

Zu den oft vernachlässigten und ignorierten philosophischen Traditionen, die sich im Verlauf der Philosophiegeschichte immer wieder gegen die theologisch und idealistisch inspirierten Glückslehren des philosophischen Mainstream gewandt haben, gehört der Hedonismus und der mit ihm verschwisterte philosophische Materialismus. In seiner Würdigung der *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange zeichnet Michel Onfray einige Stationen der seit Platon betriebenen ideologischen Marginalisierung des Materialismus und plädiert für das Projekt einer materialistischen Gegengeschichte, das ja, in Gestalt der Onfrayschen Schriften, bereits in vollem Gange ist[3] .

Onfray figuriert auch in Bernulf Kanitscheiders Essay: als zeitgenössischer Vertreter des Hedonismus, dem für Kanitscheider überzeugendsten Kandidaten einer naturalistischen Ethik. Der Beitrag geht auf die wichtigsten Vertreter dieser Richtung von der Antike bis zur Gegenwart ein und empfiehlt den Hedonismus als eine Glückstechnologie, die auf die Überzeitlichkeit normativer Grundsätze verzichten und sich mit den konkreten Lebensumständen arrangieren kann.

Malte Hossenfelder untersucht wiederum, wie weit der Hedonismus rational begründungsfähig ist und bezieht sich dabei immer wieder, wie Kanitscheider, sowohl auf den Hedonismus der Antike als auch auf den Utilitarismus als neuzeitliche Form des Hedonismus. Beruht der Hedonismus wirklich auf einem „naturalistischen Fehlschluss“, also auf einem Schluss von einem Sein (dem Faktum des Strebens nach Lust) auf ein Sollen (dem Gebot nach Lust zu streben)? Trifft es überhaupt zu, dass alle Menschen nach Lust streben? Kann und sollte man verschiedene Arten von Lust unterscheiden? Hossenfelder sieht in der unklaren inhaltlichen Bestimmung des Lustbegriffs die größte Schwachstelle des Hedonismus und plädiert dafür, anstelle der größtmöglichen Lust die größtmögliche Wunscherfüllung als Ziel unseres Handelns anzunehmen. In unseren Wünschen liegt die Quelle des Wertes, mit dem wir bestimmte Dinge vor anderen Dingen auszeichnen. Dieser von ihm so genannte „Euchismus“, der dem Präferenzutilitarismus sehr nahe steht, würde ein eindeutiges rationales Handlungskalkül im Sinne einer Abwägung erwünschter und unerwünschter Handlungsfolgen erlauben.

Bernd A. Laska stellt den vielleicht umstrittensten Erben des Hedonismus in der Aufklärung und seine von Fehldeutungen geprägte Rezeptionsgeschichte vor: Julien Offray de la Mettrie, der nicht das allseits bekannte *Der Mensch als Maschine*, sondern seinen sogenannten „Anti-Seneca“, den Essay *Über das Glück oder das höchste Gut*, als sein Hauptwerk betrachtete. Mit seiner dort entwickelten „Theorie der Schuldgefühle“ wird er für Laska zu einem entscheidenden Stichwortgeber einer „zweiten Aufklärung“, die sich nun auch mit der Befreiung jener Ketten zu befassen habe, die durch eine lustfeindliche Enkulturation entsteht.

Dieter Birnbachers Diskussion des utilitaristischen Glücksbegriffs nimmt den Faden dort auf, wo Hossenfelder ihn liegen

gelassen hatte: beim Präferenzutilitarismus, den er ebenso kritisiert wie die „Glücksgütertheorie“, die Theorie also, die Glück mit einem bestimmten Katalog von Gütern identifiziert. Jeder Versuch, Glück zu definieren, muss nach Birnbacher zwei „Subjektivitätsmomente“ berücksichtigen: Das Moment der inneren subjektiven Glücksempfindung und das Moment der vom Subjekt vorgenommenen Glücksbewertung (Bewertungssouveränität). So scheint sich auch eine begründungsfähige Form des Hedonismus auf die Autonomie des Subjekts zurückbeziehen zu müssen.

Eine andere, in der Philosophiegeschichte immer wieder vernachlässigte Tradition der Lebenskunstreflexion ist die von Montaigne ausgehende neuzeitliche Moralistik, die, auf der Grundlage von Lebenserfahrung und Menschenbeobachtung, Versatzstücke einer Lebenskunstlehre in Form von Maximen, Essays oder Charakterporträts entwickelt hat. Die Moralistik ist beides: Fortführer antiker Weisheits- und Tugendlehren und Vorbereiter säkularer Lebenskunstlehren der Moderne. Im Unterschied zum Hedonismus stehen hier strategische Klugheitsüberlegungen im Mittelpunkt, die eher eine Leidensverminderung als eine Lustmaximierung zum Ziel haben. Anknüpfend an die stoische Tradition wird an der Bedeutung der Vernunftkontrolle menschlichen Handelns festgehalten. Kennzeichnend für die moralistische Tradition ist jedoch die realistisch-skeptische Einschätzung, dass die Triebbestimmtheit menschlichen Handelns größer, der Einfluss der Vernunft auf unsere Lebensgestaltung dagegen begrenzter ist als dies ein optimistisches Menschenbild wahrhaben will – eine Einschätzung, die auch bei Schopenhauer, Nietzsche und Freud nachwirkt.

Mein eigener Beitrag verfolgt die Tradition der von Theophrast ausgehenden moralistischen Charakterzeichnung, während Michael Rumpf mit dem Fürsten de Ligne einen bisher in Deutschland weitgehend unbekannten Moralisten vorstellt, den er selbst in einer neuen Übersetzung zugänglich gemacht hat.[4] Am Beispiel der sozialen Tugend der Dankbarkeit wird de Lignes entlarvender Blick auf die egoistischen Motive menschlichen Sozialverhaltens sichtbar, wie er für die gesamte Moralistik charakteristisch ist.

Als Bonbon für den Leser steht am Ende des Heftes der von Rumpf übersetzte Bericht de Lignes über seinen Besuch bei dem großen Aufklärer und Lebenskünstler Voltaire.

Auch Schopenhauer kann, besonders in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit*, als Fortsetzer der moralistischen Tradition gelten. Martin Morgenstern demonstriert allerdings, vielleicht für manche überraschend, dass sich Schopenhauers Theorie des Glücks keineswegs auf eine reine Leidensverminderungstheorie reduzieren lässt. Schon der frühe, besonders aber der späte Schopenhauer sieht durchaus Möglichkeiten eines positiven Glücksempfindens, z.B. im Umgang mit Kunst und Kultur.

Nietzsches, der Moralistik verpflichtende „kritische“ Phase ist die so genannte mittlere Phase mit Werken wie *Menschliches und Allzumenschliches* und *Die fröhliche Wissenschaft*. Gerade hier und auch in seinen frühen Werken trifft man auf die wichtigsten Fundstellen zum Thema Glück und Lebenskunst. In Helmut Walthers Essay wird deutlich, wie sehr Nietzsche bereits ins Zentrum der Philosophie der Lebenskunst der Moderne gehört. Hier wird Glück und Lebenskunst zu einem

immer weiter fortschreitenden Erwerb von Selbstmächtigkeit, völlig unabhängig von vorgegebenen Konzepten des „guten Lebens“. Nietzsches Abkehr von jeder Art von „Zufriedenheit“ oder Konsumglück stellt ihn aber auch in einen Gegensatz zum Hedonismus.
Günter Gödde arbeitet die zentrale Rolle der Askese in der Freudschen Psychoanalyse heraus und weist nach, wie viel Freud sowohl den Lebenskunstkonzepten Schopenhauers als auch denen Nietzsches verdankt. So nimmt er sowohl die quietistischen Impulse Schopenhauers als auch, z.B. im Konzept der Sublimierung, Nietzsches Gedanken eines „Umschaffens“ von Triebregungen auf.

Mit Pravu Mazumdars Essay über die Glücksmaschinen beginnt die Reihe der Beiträge, die sich mit Formen und Möglichkeiten des Glücks in der zeitgenössischen Gesellschaft auseinandersetzen. Am Beispiel der Werbung, des Tourismus und der Sexualität wird für Mazumdar sichtbar, wie sehr der Einzelne mit industriell produzierten Formen der Massenbeglückung konfrontiert ist, die die Tendenz haben, das autonome Glücksstreben des Einzelnen zuzudecken und sich, so Mazumdar, dem „Äquivalent des Geldes“ anpassen.
Als eine, wenn auch ungewollte, Replik kann der Beitrag von Edgar Dahl gelesen werden, der, mit Rekurs auf die empirische Glücksforschung, die Konsummöglichkeiten der postindustriellen Gesellschaft keineswegs negativ sieht und die oft schamhaft verschwiegene, aber erfahrungsgesättigte Wahrheit in Erinnerung ruft, dass Geld zwar nicht alles, dass aber ohne Geld Vieles nichts ist.
Kurt F. Schobert ruft ein Thema in Erinnerung, dass zunächst nur Wenige mit dem Glücksbegriff in Verbindung bringen: die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod. Schobert weist zu Recht daraufhin, dass das Sterben ebenso gelingen oder scheitern kann wie das Leben. Es gibt auch ein Glück im Sterbeprozess. Schobert sieht dieses Glück in einer Befreiung von Bindungen und Begrenzungen, in der Orientierung an eine Welt, die er, in Ergänzung der Popperschen 3-Welten-Theorie, als Welt des Glücks des Nichts bezeichnet.

Mit der Koppelung des Themas Glück und Lebenskunst an die Autonomie und Selbstmächtigkeit des Individuums rückt auch die Reflexion über das Verständnis und die Ausgestaltung des Selbst, sprich: die Selbstverwirklichung ins Zentrum der Diskussion.
Dass Lebenskunst im Sinne einer bewussten Lebensführung nicht nur Beziehungsgestaltung mit anderen, sondern auch mit dem eigenen Selbst beinhaltet, ist das Thema des Beitrags von Wilhelm Schmid, der mit seinen Schriften nicht unwesentlich zur Renaissance der Philosophie der Lebenskunst in Deutschland beigetragen hat[5]. Zur Gestaltung eines bejahenswerten Selbst gehört für Schmid die Selbstfreundschaft, die, anders als ein egoistischer Selbstbezug, die Beziehung zu anderen nicht blockiert, sondern sie erst ermöglicht.
Mein eigener, zweiter Beitrag ist der Versuch, das stoische Konzept der Selbstübereinstimmung („einstimmiges Leben“) aus kritisch-rationaler Sicht neu zu formulieren, wobei Kierkegaards Konzept der Selbstverwirklichung als wichtige Etappe gesehen wird.

Kierkegaards Begriff der Selbstverwirklichung wiederum wird in dem Beitrag von Heiko Schulz detailliert rekonstruiert und durch eigene systematische Überlegungen ergänzt. Einer auf Ansprüchen gegründeten, und damit immer vom Scheitern bedrohten Selbstverwirklichung setzt Schulz als existenzbestimmende Grundhaltung und Voraussetzung für Selbstverwirklichung das Konzept der „Dankbarkeit" entgegen. Als Theologe sieht er diese Dankbarkeit auf ein personales Gegenüber, nämlich auf Gott gerichtet, erkennt aber an, dass der Gottesglaube eine keineswegs notwendige Bedingung für diese Grundhaltung ist, wie ja überhaupt Kierkegaards Einfluss auf säkulare und individualistische Selbstverwirklichungstheorien der Moderne unbestritten ist.
Jürgen August Alts Aufsatz, mit dem die Reihe der systematischen Beiträge endet, ist stärker empirisch und lebenspraktisch orientiert. In der zu intensiven Beschäftigung mit dem eigenen Selbst sieht Alt keine Voraussetzung, sondern eine Gefahr für Selbstverwirklichung. Er plädiert dafür, sich auf eine diversifizierende, über das eigene Selbst hinausführende Selbstverwirklichungsstrategie zu verlegen. Dort, wo wir in einer Sache „aufgehen", sei es in Natur-. Kunst- oder anderen Erlebnissen, finden wir auch Erfüllung für unser Selbst.

Mehr als kleine Orientierungsmarken und Anregungen, die dem Leser helfen sollen, sich einen eigenen Weg durch den Dschungel der Lebenskunstdebatten zu bahnen, will dieses Heft allerdings nicht bieten. Wie bei kaum einem anderen Thema liegt der Test all dieser Debatten im praktischen Leben, sodass in Anlehnung an Kants berühmtes „Sapere Aude!" gilt: Vivere Aude! – Wage es Dein eigenes Leben zu führen!

Robert Zimmer (Berlin)

Anmerkungen:

[1] Vgl. Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin 1981.

[2] Vgl. R. Zimmer, „Leben als Versuch und Irrtum", in: *Aufklärung und Kritik*, Bd. 2/2005, S. 80-92.

[3] M. Onfray, *Contre Histoire de la Philosophie*, 6 Bde, Paris: Grasset 2006 ff.

[4] Charles Joseph Fürst de Ligne, *Fragmente und Gedanken*, herausgegeben und übersetzt von Michael Rumpf, Heidelberg 2007.

[5] Siehe vor allem W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 1998

Prof. Dr. Ulrich Steinvorth (Ankara/Türkei)

Philosophie und Lebenskunst

1. Kann und sollte Philosophie Regeln der individuellen Lebensführung aufstellen?

Wenn es eine Lebenskunst gibt, eine lehrbare Technik, wie man am besten lebt, wer sonst sollte dafür zuständig sein als die Philosophie? Der Gedanke, es könnte eine Lebenskunst geben, setzt schon Brüche mit einer Lebensweise voraus, in der die Jungen zwar von den Alten lernen, wie man lebt, aber nicht fragen, wie man am besten lebt. Diese Frage unterstellt den Zweifel, ob man nicht besser leben könnte als die Alten, und der Zweifel ist der Anfang der Philosophie. Warum ist die Philosophie trotzdem nicht als Lebenskunst bekannt? Der Philosoph ist geradezu das Gegenbild zum Lebenskünstler. Gewiß wollten Philosophen immer wieder die Philosophie als Lebenskunst verstehen. Die Öffentlichkeit hat diese Absicht durchaus verstanden und zumindest einigen durch Ruhm und Andenken gedankt. Sokrates wollte die vorsokratische Philosophie vom Himmel auf die Erde holen und Nietzsche gegen die Gedankenblässe der sokratischen Philosophie das Recht des Lebens behaupten. Aber waren sie Lebenskünstler? Der eine wurde hingerichtet, der andre starb im Wahnsinn.

Nehmen also die Philosophen das Leben zu schwer oder die Lebenskünstler es zu leicht? Zumindest die deutsche Öffentlichkeit hat ihr Urteil gesprochen. Der deutsche Begriff des Lebenskünstlers assoziiert eine zwar beneidenswerte aber doch nicht als gerechtfertigte geltende Leichtigkeit des Seins. Ähnliches gilt für den ähnlichen französischen Begriff des bon vivant. Diese Urteile stellen uns vor ein neues Problem. Wenn sie entscheiden, daß der Lebenskünstler, so beneidenswert er ist, das Leben nicht ernst genug nimmt, so unterstellen sie Kriterien, wie das Leben ernst genug zu nehmen ist; wie die richtige Mitte zwischen Schwere und Leichtigkeit getroffen wird. Solche Kriterien auszubuchstabieren, zu prüfen und vielleicht sogar zu rechtfertigen könnte aber, so scheint es, die Aufgabe einer Lebenskunst sein, die nicht zum leichten Lebenskünstler anhalten würde, sondern zu einem, der zu leben versteht, ohne über seine Tiefen hinwegzutänzeln.

Kann es eine solche, nennen wir sie provisorisch *tiefere,* Lebenskunst geben? Wenn wir wieder der Sprache folgen, die in ihren Begriffen das Urteil einer Öffentlichkeit ausspricht, so könnte man meinen, jede Lebenskunst, wie tief immer, sei zum Mißerfolg verurteilt. Denn im Französischen bedeutet das Verstehen des Lebens, das wir von der tieferen Lebenskunst erwarten sollten, das *savoir vivre*, die Etikette und das anständige Benehmen. Können wir jedoch dieser semantischen Tatsache mehr entnehmen als die Wichtigkeit der Etikette in der französischen Kultur? Kaum. Die *ars vivendi* der Römer, die die strengen Lebensbetrachtungen des philosophierenden Kaisers Marc Aurel einschließt, nahm auch die Bedeutung einer *ars amandi* an; heute ist sie ein beliebter Titel für Feinschmeckerjournale und Nachtclubs geworden. Die Entwicklung von Begriffen gibt nicht immer die Natur der Sache zu erkennen.

Philosophen leben vom Zweifel; wie sollten sie nicht an der Lebenskunst jeder Tiefe zweifeln. Sie leben auch von Argumenten. Hier sind zwei Argumente gegen eine philosophische Lebenskunst. Erstens, sie müßte lehrbar sein und Regeln für die Lebensführung liefern. Die Geschichte vieler Kulturen liefert Beispiele genug für die Belehrung von Individuen durch Regeln: Ermahnungen, wann man schlafen sollte („early to bed and early to rise"); wie essen und trinken („in Maßen"), wie auf Überraschungen reagieren („tief Luft holen") und für tausend andere All- und Außeralltäglichkeiten. Solche Regeln erweisen sich schnell als untauglich für den individuellen Fall. Philosophie, die nur allgemeine Aussagen machen kann, ist nicht der Ort, eine Lebenskunst zu entwickeln. Der Ort ist die schöne Literatur. Sie führt uns individuelle Fälle der Lebensführung vor, an deren Scheitern oder Gelingen wir durch Anschauung, intuitiv, nicht begrifflich oder diskursiv erkennen, wie man am besten lebt.

Zweitens und radikaler, selbst wenn Philosophie Regeln der individuellen Lebensführung liefern könnte, sollte sie es nicht tun. Individuelle Lebensführung gehört in den Bereich des Privaten; Philosophie aber hat es mit dem Öffentlichen zu tun. Kümmert sie sich um das Private, verfehlt sie ihre Aufgabe. Statt zu beschreiben und zu erklären, was die für jeden Menschen wichtigen gesellschaftlichen Entwicklungen, Chancen und Gefahren sind, bleibt sie am unwichtigen Individuellen hängen.

Doch auf jedes Argument finden Philosophen ein Gegenargument. Zum ersten: Zugegeben, die Philosophie kann nur Verstandesregeln aufstellen und ist im Verstehen individueller Fälle der schönen Literatur unterlegen. Doch folgt daraus nicht, daß sie nicht zu einer Kunst individueller Lebensführung beitragen kann. Denn sie kann zwei Leistungen anbieten, die in allgemeingültigen Aussagen bestehen und dennoch Individuen bei ihrer individuellen Lebensführung helfen können: die Kritik an geläufigen Vorstellungen von der Art, wie man leben sollte, und die Angabe von Regeln dazu, wie man am besten die individuell angemessene und nicht notwendig regelgeleitete Lebensführung findet. Nennen wir solche Regeln Metaregeln, auch wenn sie sie nicht notwendig auf Regeln einer ersten Ebene beziehen.

Zum zweiten: Zugegeben, die Philosophie kann ihre Kritik und Metaregeln ohne Rücksicht auf die gesellschaftlichen Bedingungen, Chancen und Gefahren aufstellen. Aber sie muß es nicht. Sie kann sie berücksichtigen. Ihre Kritik und Metaregeln werden um so mehr zu einer individuellen Lebensführung beitragen, je mehr sie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse eingehen. Wir brauchen Individuen nicht als den bloßen Ausdruck des Ensembles ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse zu betrachten, um die Abhängigkeit ihrer Interessen und Probleme von ihnen anzuerkennen. Doch wenn die Abhängigkeit erkannt ist, kann das Individuum sich von ihnen unabhängig machen.

Hoppla, der letzte Satz schießt schon über ein Gegenargument hinaus. Zuerst noch etwas zu kritischen Stimmen nicht von Philosophen, sondern Konkurrenten in der individuellen Lebensberatung. Sind für sie Psychologen und Theologen nicht kompetenter, vielleicht auch Mediziner und Juristen? Psychologen und Mediziner haben die empirischen Kenntnisse zu sagen, was man tun und nicht tun *kann*; Theologen und Juristen die normativen Kenntnisse zu sagen, was man tun und nicht

tun *soll*. Welche Kompetenz haben die Philosophen?
Philosophen bringen nur Logik, den Zweifel an allen Behauptungen, die ihnen nicht einleuchten, und gelegentlich auch gesunden Menschenverstand mit. Reicht das? Es muß reichen. Denn es ist die Kompetenz, die jeder hat und braucht, der überhaupt an individueller Lebensführung interessiert ist. Zur individuellen Lebensführung gehört, daß man über sein Leben selbst entscheidet und nicht von Psychologen oder Theologen, Medizinern oder Juristen entscheiden läßt. Man kann sich von Fachleuten Kenntnisse geben lassen, die man manchmal braucht. Entscheiden aber muß man selbst und kann es, mit Logik, gesundem Menschenverstand und dem Zweifel an allem, was einem nicht einleuchtet. Der Philosoph bildet sich nur ein zu artikulieren, was jedermann und jedefrau artikulieren kann, im Idealfall mit der nötigen Frechheit gegen die mit der Wissenschaft oder Gott, dem Krebs oder dem Gesetzbuch imponierenden Fachleute. Vielleicht kann er nur ein bißchen frecher sein, weil er gesehen hat, daß es zu jedem Argument ein Gegenargument gibt und es in den Überzeugungen noch mehr Moden gibt als in den Hüten, die man trägt oder nicht trägt.
Sie sind nicht überzeugt? Dann sind Sie eine gute Philosophin. Langweilen wir uns nicht mit abstrakten Argumenten. Machen wir die Probe aufs Exempel. Versuchen wir einmal, kritische und Metaregeln aufzustellen. Wenn wir am Ende nicht schlauer sind, müssen wir eben weiter zweifeln.

2. Kritik an Vorstellungen, wie man leben sollte

Kritik ist das Element des Philosophen, die großzügige Tochter des Zweifels, die ihn auf nichts Positives festlegt. Betrachtet er populäre Vorstellungen darüber, wie man am besten lebt, muß er sich in seinem Element fühlen, so schön sind sie kritisierbar. Vermutlich wäre die Philosophie gar nicht entstanden, wären die allgemeinsten positiven Lebensregeln weniger zweifelhaft. Das muß uns bedenklich machen. Wenn die nicht-philosophische Menschheit so dumm ist, auf leicht kritisierbare Lebensregeln zu verfallen, kann da die philosophische Menschheit schlauer sein? Oder können die Späteren leichter die Fehler der Früheren erkennen? Dann könnte es sogar einen Fortschritt in der Lebenskunst geben! Leider sieht die Menschheitsgeschichte gar nicht nach einem solchen Fortschritt aus.

a. Sippenorientierung

Was sind die allgemeinsten positiven Lebensregeln? Lassen wir uns bei ihrer Aufzählung von einer mutmaßlichen Geschichte der Menschheit leiten, so müssen wir an erster Stelle die Regel nennen, für die eigene Sippe, Horde, Familie, Clan, Stamm zu leben und zu sterben. Natürlich hält diese Sippenorientierung dem ätzenden Zweifel nicht stand. Aber nicht etwa deshalb, weil das Opfer für eine Gruppe immer zweifelhaft ist, sondern weil die Regel nicht angibt, wofür das Opfer gut sein soll. Diente die Gruppe etwa der Förderung der Philosophie und wären wir begeisterte Philosophen, so wäre es nur konsequent, für die Gruppe zu leben und zu sterben. Das Problem mit der Sippenorientierung ist, daß sie über den Sinn und Zweck der Sippe schweigt. Sie verlangt Aufopferung für die Sippe, weil sie unsre Sippe ist. Sie erwartet, daß wir vor allem dadurch zum Besten unsrer Sippe beitragen, daß wir sie erhalten und vor dem Untergang in der

Konkurrenz mit andern Sippen bewahren. Das Problem wird vor allem daran fühlbar, daß wir zum Erhalt unsrer Sippe Kinder zeugen und auf die Frage, wofür wir sie zeugen, nur antworten können: damit sie wiederum Kinder zeugen und so großziehen, daß sie wieder Kinder zeugen und großziehen, damit sie Kinder zeugen, und so fort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Doch wofür sollen die Kinder leben, die wir zeugen und unsre Kinder zeugen sollen? Dazu schweigt die Sippenorientierung. Sie ist im wahrsten Sinn sinnlos, da sie keinen Sinn angibt. Ihre Absurdität wird im Mythos des Sisyphos ausgedrückt, der einen gewaltigen Stein einen Berg hinauf wälzt, nur um zuzusehen, wie er wieder hinab rollt, worauf er ihn erneut den Berg hinauf wälzt, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieser Mythos ist übrigens ein schönes Beispiel für eine nicht begriffliche, nicht philosophische Kritik und beweist, daß die menschliche Fähigkeit und Lust zur Kritik nicht auf Philosophen beschränkt ist.

So sinnlos die Sippenorientierung ist, so wenig haben wir Grund, sie zu verspotten oder nicht ernst zu nehmen. Sie ist unausrottbar, jedenfalls gestehe ich, daß ich unausrottbare Sympathien für sie habe. Die meisten Eltern tun genau das, was Sisyphos tut. Sie wälzen den Stein der Aufzucht ihrer Kinder den Berg ihrer Reife hoch, nur um zuzusehen, wie die Kinder wieder Kinder in die Welt setzen und den Stein der Erziehung denselben Berg hinaufwälzen, und so fort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Solange sie Eltern sind, sehen sie keine Sinnlosigkeit in ihrer Mühsal. Im Gegenteil, sie gehen auf in ihrer Arbeit und stürzen oft in ein Loch der Verzweiflung, wenn die Kinder aus dem Haus und keine Enkel da sind. Fragen wir sie oder uns selbst, wenn wir Eltern sind, warum wir das tun, so gestehen wir natürlich unsre Sisyphosgleichheit nicht ein. Wir antworten vielmehr: damit unsre Kinder es einmal besser haben als wir; oder: weil wir unsre Kinder lieben; oder: damit unsre Kinder glücklich werden.

Nicht als ob die Antworten nicht wahr wären. Sie verdecken jedoch den Mangel einer Antwort auf die Frage, warum wir uns überhaupt auf das Geschäft des Kinderkriegens einlassen. Haben wir einmal Kinder, so ist es, der Natur sei Dank, für die meisten Eltern unvermeidlich, daß sie ihre Kinder mit der Inbrunst lieben, die manche Philosophen als Affenliebe gerügt haben. Aber warum überhaupt Kinder kriegen, wo wir doch wissen, daß unsre Kinder am Ende sterben werden wie wir? Wofür ist die kurze Spanne zwischen Geburt und Tod gut, die wir ihnen geben? Darauf hat die Sippenorientierung sowenig eine Antwort wie wir Eltern, wenn wir Kinder zeugen. Ein Leben zwischen Geburt und Tod, gefüllt mit dem Großziehen von Kindern, die wieder Kinder großziehen, deren Leben gefüllt ist für das Großziehen von Kindern – soll das alles gewesen sein? Solch ein Leben ist ge- aber nicht erfüllt. So schien und scheint es der zweifelsüchtigen Menschheit.

Vermutlich ist die Sippenorientierung ein Erbe unsrer tierischen Vergangenheit. Das Tier ist der ewige Sisyphos; es lebt, um Junge zu werfen, damit sie wieder Junge werfen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Sisyphosmythos bezeugt das Ungenügen, das Menschen an ihrem tierischen Erbe entdeckten. Dasselbe Ungenügen bezeugen das Epos von Gilgamesch, der nach dem Mittel für Unsterblichkeit sucht, und der Prediger des Alten Testaments, die beide über die Sterblichkeit des Menschen, genauer des menschlichen Indivi-

duums klagen. Solche Klagen setzen den Zweifel an der Sippenorientierung voraus, denn die Sippe ist potentiell unsterblich. Die Klage des Predigers ist der im Sisyphosmythos ausgedrückten Klage sehr ähnlich:

> Wie ist alles so nichtig! spricht der Prediger. Wie ist alles umsonst! Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne? Ein Geschlecht [d.h. eine Generation] geht dahin, und ein anderes kommt; aber die Erde bleibt ewig stehen. Die Sonne geht auf, und die Sonne geht unter und strebt zurück an ihren Ort, wo sie wiederum aufgeht. (Der Prediger 1, 1-5)

Die täglich wiederkehrende Sonne ist das Bild des steinwälzenden Sisyphos;[1] die ewig stehen bleibende Erde die Sippe, in deren Generationenkette das Individuum nichtig scheint.

Natürlich suchten die Menschen Ersatz für die zweifelhaft gewordene Sippenorientierung; sie suchen noch heute. Die gesamte Liste von Lebenszielen, die je aufgestellt wurden, sind nur Ersatzangebote zur Sippenorientierung. Sie taugen alle, wie wir sehen werden, ebensowenig, und schon das zeigt, wie stark wir an der Sippenorientierung hängen. Sie setzte den Maßstab eines erfüllten Lebens, den alle späteren nicht erreichen.

Was sind die Ersatzangebote? Nennen wir die wichtigsten. Den historisch ersten Ersatz lieferten vermutlich die Erlösungsreligionen mit dem Angebot der Erlösung von Sterblichkeit unter gewissen Glaubensbedingungen. Die zweifelnden Thomasse mußten nach Alternativen suchen. Sie folgen alle wieder diesen zwei ersten Angeboten. Denn sie nehmen entweder aus der Sippenorientierung die Idee auf, die Lebenserfüllung im Opfer für einen überindividuellen Wert zu finden, aber sagen nun, worin er besteht; oder aus der Erlösungsreligion die Idee, es komme auf das Individuum an. Als überindividuelle Werte, die jedem den Sinn und Zweck des Lebens anzeigen, stehen noch immer die eigene Nation (oder Polis oder Vaterland) hoch im Kurs. Zur Rechtfertigung der von der Nation verlangten Opfer müssen ihre Anhänger ihr Werte zusprechen, Qualitäten, die andern Nationen fehlen. Die Sippe hatte das nicht nötig.

Zweifelsüchtige Menschen kann weder die Religion noch die Nation befriedigen. Aus ihrer anhaltenden Popularität sollten wir jedoch nicht oder nicht nur schließen, daß die Menschen eher zum Glauben als zum Zweifel neigen. Vielmehr sollten wir ihr drei Dinge entnehmen: daß viele Menschen noch in Verhältnissen leben, in denen ihnen nur die eigne Sippe oder Religion Schutz bietet; daß sie leicht in die ursprüngliche Sippenorientierung zurückfallen, wenn sie die Sicherheiten verlieren, die ihnen die Gesellschaftsformen boten, die historisch auf die Sippenverbände folgten, und daß unsre Lebensziele nicht unabhängig von den sozialen Verhältnissen sind, in denen wir leben.

Weitere überindividuelle Werte sind die Wissenschaft, die Kunst, die Philosophie, die Gerechtigkeit; die Moral; aber auch weniger erhabene wie der Fußball- oder Billardsport, oder mittlere Ränge wie die Raumfahrt oder die Krebsbekämpfung. Wir hören bei Nachrufen, die Verstorbenen hätten für diese Dinge gelebt, und das ist oft genug die Wahrheit. Menschen finden im Leben für Gerechtigkeit, den Fußball oder die Krebsbekämpfung ihre Er-

füllung. Nur können solche Werte nicht Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen. Für den einen Mediziner kann es sinnvoll sein, für die Krebsbekämpfung zu leben und sterben; für den andern nicht. Überindividuelle Werte können nicht die Sippenorientierung beerben.

b. Individualismus

Wie steht es mit den Erlösungsreligionen und ihrer Orientierung am Wert des Individuums? Soweit sie für ihre Lehren Unfehlbarkeit beanspruchen, kommen sie für die individuelle Lebensführung nicht in Frage, da diese den Zweifel voraussetzt. Soweit sie den Individuen Gewissensfreiheit einräumen, können sie keine allgemeinverbindlichen Ziele angeben. Ihre Bedeutung liegt in ihrer historischen Rolle: Sie haben der Sippenorientierung und ihren Nachfolgern den Individualismus entgegengestellt. Sie geben dem Individuum Vorrang vor dem Kollektiv und überindividuellen Werten, da sie die Welt als ein Drama verstehen, in dem sich alles um die Erlösung des Individuums dreht. Ohne sie gäbe es die Moderne nicht.

Der Individualismus gilt oft als Kennzeichen der Moderne und moderner Lebensführung. Angesichts der Rolle des Nationalismus in der Moderne, aber auch überindividueller Werte wie der Wissenschaft und der Gerechtigkeit, ist das eine falsche Ideologie. Aber auch falsche Ideologien prägen Epochen, und die Moderne hätte einen andern Charakter, bildete sie sich nicht ein, individualistisch zu sein. Ihr Individualismus geht jedoch über den der Erlösungsreligionen weit hinaus. Denn er schließt Egoismus ein, den die meisten Erlösungsreligionen verbieten. Wie ist das möglich? Können, dürfen wir Egoisten sein?

Die Moderne ist ein Kind der westeuropäischen Gesellschaften, die von der Erlösungsreligion des Christentums geprägt waren, auch wenn im 17. Jahrhundert, als die Ideen der Moderne aufkamen, das Christentum seinen Einfluß verloren hatte. Aber der Individualismus des Christentums war nur eine günstige Ausgangsposition für den härteren Individualismus, der sich in Westeuropa entwickelte. Im Bereich des orthodoxen Christentums entwickelte sich kein vergleichbarer Individualismus; ebensowenig im Bereich des Islam. Was Westeuropa vom orthodoxen und islamischen Osten unterscheidet, ist die besondere Rolle, die der Markt gewann.

Um die Bedeutung des Markts und seine Rolle für die Entwicklung des überlieferten Individualismus zu verstehen, müssen wir die Lebenskunst kurz vergessen und überlegen, nicht wie Individuen, sondern wie Gesellschaften organisiert sein können. Auch Gesellschaften müssen Probleme bewältigen. Zwei ihrer vielleicht elementarsten Aufgaben sind das Allokations- und das Belohnungsproblem: wie und wozu sie ihre Ressourcen verbrauchen oder allozieren; und wie sie die Arbeiten belohnen, durch die sie sich reproduzieren.

Für diese zwei Probleme gibt es zwei und nur zwei grundsätzlich verschiedene Lösungen, die Verwaltung und den Markt. Entweder entscheiden einige Weise oder Tyrannen, wie alloziert und belohnt wird, oder jedes Individuum ist frei zu tun, was es will. Die Verwaltungslösung hat in der Geschichte vorgeherrscht, oft in der Form einer Drei-Stände-Gesellschaft, in der der dritte Stand produziert, der Stand der Krieger eine ihm günstige Art der Allokation und Belohnung durchsetzt und der Stand der Priester diese Art absegnet.

Die zweite Lösung scheint ins Chaos zu führen. Wenn jeder frei ist zu produzieren, was er will, wie kann die Gesellschaft überleben? Produktion und Konsumtion müssen aufeinander abgestimmt sein. Da jedoch jeder verkaufen muß, was er produziert, produziert er nur, wofür er Käufer findet; seine Produktion wird gesteuert durch den Bedarf. Vermittelt wird die Abstimmung durch den Markt. Der Markt ersetzt die Herrscher. Er macht sie überflüssig. Eine marktgesteuerte Gesellschaft ist daher viel attraktiver als jede, die Tyrannen oder Weise braucht, um die Probleme der Allokation und Belohnung zu lösen; zumindest scheint es so.

Bernard Mandeville und Adam Smith präsentierten der Welt das Modell einer Marktgesellschaft. Marktgesellschaften brauchen, wie sie zeigten, nicht nur keine Herrscher; sie brauchen auch keine Moralität oder Vorschriften, worin das gute Leben besteht. Sie brauchen strenge Regeln der Gerechtigkeit, aber die beschränken sich darauf, jedem die Freiheit zu sichern zu tun, was er will, solange er nur die gleiche Freiheit jedes andern achtet. Zur gleichen Freiheit aber gehört gerade, daß jeder seinen eignen Ideen vom guten Leben folgen kann. Jeder kann daher auch so egoistisch sein, wie er will; ja er sollte es, weil nur dann die Springquellen der Arbeit und Erfindung ungehemmt fließen. Schaden müssen wir vom universalen Egoismus nicht fürchten, denn eine Gesellschaft von Egoisten hält sich durch die Konkurrenz in Schach.

Um die Umwertung der Werte hervorzuheben, die die Marktgesellschaft ermöglicht, wählte Mandeville 1714 für seine Bienenfabel in ihrer zweiten Auflage den Untertitel „Private Vices, Publick Benefits“: was im Privaten oder der traditionellen Moral ein Laster ist, ist für das Gemeinwohl ein Vorteil oder eine Tugend.[2] Ähnlich erklärt Adam Smith trotz seines Versuchs, sich vom verteufelten Mandeville zu distanzieren:

> It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.[3]

Eine marktgesteuerte Gesellschaft braucht nicht Menschlichkeit, sie braucht Egoismus. Für uns heute ist das der Ausdruck des *homo oeconomicus*, an den nur noch fanatische, wenn auch einflußreiche Neoliberale glauben. Im 18. und weit ins 19. Jahrhundert hinein war es ein Evangelium, eine Frohbotschaft. Sie befreite vom Problem des Bösen und lieferte die Theodizee, nach der Philosophen und Theologen vergeblich suchten. Stolz und Egoismus waren die Quelle des Bösen; aus Stolz hatte Luzifer, der strahlendste unter den Engeln, nicht sein Knie vor Gott und seiner letzten Schöpfung, dem Menschen, gebeugt. Nun aber zeigten die Ökonomen, daß dem Egoismus alles Gute entspringt, was wir uns an Reichtümern nur wünschen können. Mandevilles Wirkung finden wir bei Alexander Pope, der schon 1733 verkündete:

> All Nature is but Art unknown to thee;
> All chance direction, which thou canst not see;
> All discord, harmony not understood;
> All partial evil, universal good:
> And spite of Pride, in erring Reason's spite,
> One truth is clear, *Whatever is, is right*.[4]

Im selben Mandevilleschen Geist fügte Pope hinzu:

> Two principles in Human Nature reign,
> Self-love to urge and Reason to restrain;
> Nor this a good, nor that a bad we call;
> Each works its end, to move or govern all:
> And to their proper operation still
> Ascribe all good, to their improper, ill.
> …
> Self-love and Reason to one end aspire,
> Pain their aversion, Pleasure their desire … [5]
> Thus God and Nature link'd the gen'ral frame,
> And bade Self-love and Social be the same.[6]

Goethe läßt den Teufel Mephisto sich mit den Worten vorstellen: „Ich bin ein Teil von jener Kraft Die stets das Böse will und stets das Gute schafft".[7] Das Böse wird, auch wenn der Teufel es anders will, zum Guten – dank der wunderbaren Kraft des Markts, Laster in Tugend zu verwandeln. Goethe muß nicht an den Markt geglaubt haben. Aber er hätte Mephisto nicht seine paradoxe Selbstbeschreibung in den Mund legen können, wenn die Markttheorie nicht die westeuropäische Öffentlichkeit zu einer radikalen Umwertung der radikalsten Form des Individualismus, des Egoismus, geführt hätte.

Auch Kant zollt der neuen Wertung Tribut. Er preist „die ungesellige Geselligkeit der Menschen", dankt „der Natur für die … mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen", ohne die „alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern" würden, und findet in ihr „die Anordnung eines weisen Schöpfers und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt" hätte.[8]

Hegel kennt die Quelle dieses Optimismus; er weiß auch, daß der Markt nicht hält, was er verspricht,[9] aber bewundert die Theorie, die zum Optimismus geführt hat. Es ist die

> „… Staatsökonomie, (eine) Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind … Dies Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor allem bemerkenswert und hat eine Ähnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können."[10]

Die moderne Wirtschaft, so erläutert hier Hegel, erscheint als Masse von Zufälligkeiten und individueller Willkür, weil jeder frei ist zu produzieren, was und wie er will. Aber wegen der „rückwirkenden" Zusammenhänge wird Ordnung aus dem Chaos und Egoismus der Individuen, die so gesetzlos scheinen wie die Bahnen der Planeten (die Planeten sind die Irrgänger, die andern Sterne sind die Fixsterne). Ihre Entdeckung berechtigt die modernen Ökonomen zur selben Bewunderung, die wir Newton schenken, und beweist die Kraft des Denkens, das Gesetze erkennt, wo die Wahrnehmung nur Zufall sieht.

Das Modell einer Marktgesellschaft, die jede Machtordnung und Moralität durch

Markt und Egoismus ersetzt, erlaubte es, einen Individualismus zu bewundern, der dem Individuum keine andre Schranke setzt als die, die gleiche Freiheit jedes andern anzuerkennen. Es war die erste Utopie einer freien Assoziation autonomer Individuen, die nur tun, was sie wollen, und trotzdem nicht Unheil produzieren, sondern Reichtum in jeder Hinsicht. Formen des Individualismus finden wir auch in Antike und Renaissance, in allen Erlösungsreligionen und in der politischen Philosophie von Hobbes und Locke. Sie gelten jedoch entweder nur für eine Elite, wie in Antike und Renaissance, oder bleiben folgenlos für Politik und Ökonomie, wie in den Erlösungsreligionen, oder erlauben nicht allen den uneingeschränkten Egoismus, wie bei Hobbes und Locke. Wenn wir aber heute nicht mehr daran glauben, daß eine Gesellschaft dem uneingeschränkten Egoismus des Markts folgen kann; wenn wir sogar Belege genug dafür haben, daß sie daran zugrunde geht; mit welchem Recht oder in welchem Ausmaß kann das Individuum sich selbst zum Ziel seiner Lebensführung machen?

Die Moderne prämierte Individualismus, weil sie die Individuen als die Träger der Gesellschaft und die Schöpfer ihrer Innovationen verstehen wollte. Dies Verständnis ist unzureichend, weil die Individuen von ihren gesellschaftlichen Bedingungen geprägt und auch ihre Erfindungen nie allein ihr Produkt sind. Individuen schöpfen aus den kulturellen Ressourcen, die ihnen Eltern, Schulen und andre gesellschaftlichen Instanzen vermitteln und ihre Erfindungen erst ermöglichen. Wir können daher nicht am uneingeschränkten Egoismus des Liberalismus von Mandeville und Smith festhalten. Trotzdem hinterließ uns ihr Modell einer Marktgesellschaft eine große Idee: die Idee, daß jeder seine Individualität gleichermaßen behaupten kann und sollte. Diese Idee aufzugeben wäre Verlust, weil (wie Mandeville erkannte)[11] die Individualität aller, auch der kleinen und oft verachteten Leute, die Quelle des Reichtums des individuellen und gesellschaftlichen Lebens ist und den Schaden, den sie anrichten kann, soziale Mechanismen besser verhindern als moralische Regeln.

Wie weit wir uns zur Erhaltung dieser Idee auf Marktmechanismen stützen und wie weit den uneingeschränkten Markt von Mandeville und Smith in nicht-ökonomische Bedingungen einbetten müssen, das zu klären ist eine Aufgabe, die es wert wäre, ihr sein Leben zu opfern. Zuerst einmal folgt aus meinem Exkurs zum Egoismus der Moderne jedoch, daß er zwar einem unhaltbaren Marktmodell entsprang, wir von ihm seine Wertschätzung der Individualität aber übernehmen sollten. Wir müssen die Marktgesellschaft der klassischen Ökonomie als Illusion erkennen und dennoch ihre Idee des gleichen Rechts der Individualität aller erhalten. Diese Idee verpflichtet auf strenge Regeln eines Rechts der gleichen Freiheit, auf die Anerkennung der Menschenrechte und die Ächtung einer Machtpolitik, wie sie heute noch betrieben wird. Aber sie erlaubt mit der Geltendmachung der Individualität in den Grenzen des Rechts auch den Egoismus. Er wird eingeschränkt durch die Erkenntnis der Abhängigkeit auch der Individualität der Individuen voneinander, aber behält ein Recht als Quelle der Entwicklung zu einem erfüllten Leben. Wir werden uns noch den Kopf darüber zerbrechen, was das heißt.

c. Glück

Die heute vorherrschende Form des Individualismus ist die Orientierung am eignen Glück. Für viele Theoretiker ist dies nicht nur eine Orientierung, die man wählen kann, aber nicht muß, sondern die einzig mögliche. Jeremy Bentham ist ihr wohl beredtestes Sprachrohr. Mit ungebrochenem Pathos verkündete er:

> Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other hand the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.[12]

Hätte Bentham recht, so gäbe es doch ein Ziel, dem jede individuelle Lebensführung nachstreben muß: unsre Lust zu vermehren und unsern Schmerz zu vermindern. Das heißt nicht, daß wir alle dem gleichen Ziel nachstreben; verschiedene Menschen finden ihr Glück in verschiedenen Bedingungen; auch kann man sich darin irren, worin man sein Glück zu finden glaubt. Für die individuelle Lebensplanung folgt jedoch, daß wir uns nicht den Kopf zerbrechen müssen, ob wir für unser Glück oder etwa die Krebsbekämpfung leben wollen. Worüber wir uns allein den Kopf zerbrechen müssen ist, wie wir am besten glücklich werden. Das läßt viel Platz für Kopfzerbrechen, wohl für mehr, als wenn wir das Glücksziel von vornherein ausscheiden. Aber das Ziel steht fest, nur die Mittel wechseln.

Zwei Gründe sind es vor allem, die diesen Glücksdeterminismus überzeugend machen; beide sind widerlegbar. Der erste ist ein Trugschluß. Der Glücksdeterminist leugnet nicht, daß manche Menschen sich für andre opfern. Aber er sagt: sie glauben ihr Glück in der Opferung ihres eignen Glücks zu finden. Er kann sogar bereit sein anzuerkennen, daß man sein Unglück wählen kann, nur um zu zeigen, daß man statt seines Glücks auch sein Unglück wählen kann. Er entgegnet wieder, daß man dann sein Glück in der Wahl seines Unglücks findet.

Was ist von diesem Argument zu halten? – Daß jemand sein Glück im Unglück findet, heißt nur, daß er es für gut befindet, unglücklich zu sein. Aber etwas für gut befinden (oder auch, in etwas sein Glück finden) heißt nicht sein Glück anstreben. Wenn jemand sein Glück in seinem Unglück findet, strebt er nicht sein Glück, sondern sein Unglück an. Daß er in dieser Wahl sein Glück findet, gehört nicht zu seiner Absicht. Also folgt er keinem Determinismus, der Lust zu folgen.

Der zweite und vielleicht wichtigere Grund für die Popularität der Glücksorientierung ist der Determinismus, den Philosophen und Wissenschaftler lange für eine Implikation naturwissenschaftlicher Theorien hielten. Wenn alle Naturprozesse determiniert sind, müssen auch unsre Handlungen determiniert sein, da unsre Handlungen Prozesse in der Natur sind. Wie sind sie determiniert? Es ist nicht notwendig, aber naheliegend, mit Bentham zu antworten: durch das Glücksziel. Der Determinismus menschlicher Handlungen kam durch die Quantentheorie (ohne gute Gründe) aus der Mode, findet aber heute in der Hirnforschung einen neuen Aufschwung. Wolfgang Prinz etwa behauptet: „Wir tun

nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun."[13] Wolf Singer[14] und Gerhard Roth[15] haben sich auf ähnliche Aussagen eingelassen. Da ihre Vorstellungen auf die individuelle Lebensführung abfärben können, möchte ich zeigen, daß sie nicht wissenschaftlich sind, wie sie behaupten, sondern eine These vertreten, für die ihnen die Argumente fehlen. Machen wir folgendes Gedankenexperiment. Stellen Sie sich einen zukünftigen Hirnforscher vor, der alle Gesetze der Neurologie und alles aus Ihrer Vergangenheit kennt. Er stellt den jetzigen Zustand Ihres Gehirns auf einem Computerschirm dar und macht über Ihr Handeln Voraussagen. Sie treffen alle ein, solange er sie Ihnen nicht mitteilt. Doch was geschieht, wenn er sie Ihnen mitteilt, etwa daß Sie gleich einen Schluck Wasser trinken werden? Wenn Sie ein bißchen widerborstig sind, werden Sie keinen Schluck trinken; es ist nicht schwer, das Trinken hinauszuschieben, auch wenn man durstig ist. Sie benutzen die Kenntnis der Voraussage, um sie zu widerlegen. Was heißt das?

Wenn der Hirnforscher Determinist ist, wird er erklären: Sie waren determiniert, die Voraussage zu falsifizieren, weil Sie halt etwas widerborstig sind. Doch war es für Sie *notwendig*, die Voraussage zu widerlegen? Haben Sie nicht *willkürlich* entschieden; hätten Sie nicht auch anders entscheiden können? Sie haben vielleicht überlegt, ob Sie der Voraussage folgen oder sie widerlegen wollten, und sich für die Widerlegung entschieden, obgleich Sie auch ebensogut anders hätten entscheiden können. Das Kontraintuitive der Behauptung des Deterministen wird besonders deutlich, wenn wir uns vorstellen, daß der Hirnforscher den Zustand seines eignen Gehirns auf den Schirm bringt und aus ihm Voraussagen ableitet. Er kann nicht vermeiden zu wissen, was er über sich voraussagt; daher auch nicht vermeiden zu entscheiden, ob er ihnen folgen sollte oder nicht. Er kann sich nicht zurücklehnen und abwarten, ob seine Voraussage eintritt; es liegt an ihm, was geschieht. Wenn wir eine Voraussage dazu gebrauchen können, sie zu widerlegen, wie können wir determiniert sein?

Den Deterministen werden solche Zweifel nicht beeindrucken. Er wird erklären, die Kritik verwechsle Determinismus mit Fatalismus; Fatalismus aber sei Mythos, Determinismus Wissenschaft. Wenn wir determiniert sind, handeln wir nicht unter einem Fatum. Wir müssen selbst entscheiden. Aber wir entscheiden so, wie wir determiniert sind. Der Determinismus wirke als Kausalität durch unsre Entscheidungen. Daß wir sie treffen, ändere nichts daran, daß sie schon in der Vergangenheit festgelegt sind.

Er wird dennoch anerkennen müssen, daß ihre Festlegung in der Vergangenheit uns zu keinen Voraussagen über unser Handeln befähigt, weil wir solche Voraussagen zur Widerlegung der Voraussagen gebrauchen können. Die Unvoraussagbarkeit unsres Handelns ist radikal verschieden von der Unvoraussagbarkeit sehr komplexer Prozesse, zu denen etwa meteorologische gehören könnten. Bei diesen wird die Voraussage durch die Komplexität der Vorgänge, nicht durch die Kenntnis der Voraussage verhindert. Was also bleibt von der These, unser Handeln sei determiniert, wenn auch der Determinist anerkennen muß, Voraussagen zu unserm Handeln seien grundsätzlich unmöglich, falls der Handelnde die Voraussagen kennt? Sie ist eine These, die nichts dazu beiträgt, aus wissenschaftlichen Beschreibungen und

Erklärungen Voraussagen zu machen, die die Mitteilung an den Handelnden überstehen. Sie ist wie ein Zierknopf an einem Radio, den man drehen kann, ohne etwas am Empfang zu ändern.

Wer daher behauptet, unsre Entscheidungen seien nicht determiniert, verletzt kein wissenschaftliches Prinzip. Im Gegenteil entspricht er mit der Behauptung dem wissenschaftlichen Ideal, Phänomene so vorurteilsfrei wie möglich zu beschreiben. Wer dagegen behautet, sie seien determiniert, folgt nur einem alten Glauben, ohne ihn auf Argumente zu stützen.

Was folgt für die Glücksorientierung? Daß sie eine unter möglichen, nicht die einzig mögliche ist. Sie kann sowenig Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen wie die Sippenorientierung, die Nation oder eine Religion. Die individuelle Lebensführung findet auch in der Glücksorientierung kein Ziel, das sie voraussetzen könnte. Das Individuum kommt nicht um seine individuelle Wahl herum. Und eine lehrbare Lebenskunst kann der Kritik an falschen Vorstellungen von Lebenszielen nur Metaregeln hinzufügen, Regeln dazu, wie man am besten eine individuell angemessene Lebensführung findet.

3. Metaregeln

Die Geschichte der Philosophie ist voll von Metaregeln zur individuellen Lebensführung. Sokrates säte den Zweifel an der Richtigkeit der überlieferten positiven Regeln, wie man am besten lebt. Seine Frucht waren die Tugendethiken, die zwar die tradierten Tugenden aufnehmen, aber mit Regeln unterfüttern, wie man sie zu verstehen und auf das individuelle Leben anzuwenden hat. Platon entwickelt dazu eine neue Psychologie. Er führt den *thumos* als vermittelnde Instanz zwischen Vernunft und Trieben ein, eine Art Leidenschaft für die eigne Integrität, die den das Selbst zerstörenden Trieben entgegenwirkt.[16] Sie legt auf individuelle Lebensführung fest; Platon unterdrückt jedoch diese Konsequenz in der Beschreibung eines Idealstaats, der für Individualität keinen Spielraum läßt. Aristoteles erklärt das gute Leben eines Menschen als die Betätigung seiner spezifischen Fähigkeiten und erläutert Tugenden als die richtige Mitte zwischen zwei falschen Extremen;[17] beide Bestimmungen machen aus der Moraltheorie eine Theorie von Metaregeln zur individuellen Lebensführung. Auch die zwei einflußreichsten Moraltheorien der Moderne und Gegenwart, Utilitarismus und Kantianismus, sind an Metaregeln orientiert. Denn ihre Prinzipien, das Utilitätsprinzip, nach dem wir so handeln sollen, daß wir das größtmögliche Glück hervorbringen, und der kategorische Imperativ, nach dem wir nur verallgemeinerbaren Maximen folgen dürfen, sind Metaregeln.

Die Philosophen haben ihre Metaregeln als Richtschnur nicht nur der Politik und Gesetzgebung verstanden, sondern auch der individuellen Lebensführung. Von getreuen Kantianern und radikalen Utilitaristen abgesehen haben sie jedoch in der individuellen Lebensführung wenig Nachfolge gefunden. Der Grund kann nicht darin liegen, daß ihre Metaregeln dort unanwendbar sind; manche Kantianer und Utilitaristen wenden sie ja an. Er liegt offenbar darin, daß sie den meisten für ihre Probleme untauglich scheinen. Das ist nicht verwunderlich. Die antiken Philosophen setzen soziale Verhältnisse voraus, insbesondre die Sklaverei, die wir nicht haben und nicht wollen; der Utilitarismus setzt voraus, daß wir unser Glück maximieren

wollen; das ist entweder nicht wahr oder zu allgemein, um uns in Konflikten zu helfen; Kants Verallgemeinerbarkeitsprinzip macht es zweifelhaft, individuelle Handlungsumstände ernst zu nehmen; sie stehen immer in Verdacht, uns eine Ausnahme einzuräumen, die der kategorische Imperativ gerade verbietet.

Wenn daher die philosophischen und nichtphilosophischen Berater der individuellen Lebensführung trotz des großen Angebots an Metaregeln für die individuelle Lebensführung noch immer nach solchen Regeln suchen, erklären sie implizit ihr Ungenügen an den Metaregeln des Utilitätsprinzips und des kategorischen Imperativs. Ich werde ihrem Urteil folgen und insbesondre den Kandidaten nicht weiter prüfen, der der beste Stützpunkt für Metaregeln scheinen könnte, nämlich das Glück. Wir sahen schon, daß wir das Glück weit genug verstehen können, um auch noch im Unglück unser Glück zu finden; in diesem Sinn ist der Begriff inflationär und nichtssagend. Aber auch wenn wir das Glück enger verstehen, liefert es keine direkte Handlungsorientierung, weil wir als Handlungsziel etwas Bestimmtes brauchen, wie Tennismeister oder reich zu werden. Wir können ein solches Ziel zwar wählen, weil wir annehmen, dadurch glücklich zu werden, obgleich die Annahme für die Wahl nicht notwendig ist. Trotzdem ist das direkte Handlungsziel nicht das Glück, sondern der Gegenstand, von dem wir uns Glück versprechen. Das Glück ist daher nie ein direktes Handlungsziel, sondern nur die Folge eines glücklich erreichten andern Handlungsziels.

Auch ohne Utilitätsprinzip und kategorischen Imperativ bleiben der Lebenskunst genug philosophische Anregungen. Zwei von ihnen scheinen mir als Ausgangspunkt für die gesuchten Metaregeln in Frage zu kommen; die Idee der Authentizität und die der Falsifizierbarkeit. Sie sind von Heidegger, Freud und Popper geprägt und scheinen so unvereinbar wie diese Philosophen. Tatsächlich können sie einander ergänzen. Aber ob sie viel zur individuellen Lebensplanung beitragen können, wird zweifelhaft bleiben.

a. Authentizität

Authentizität ist nur ein (an die englische Übersetzung angelehntes) andres Wort für Heideggers *Eigentlichkeit*, das ich vermeide, um dem Jargon der Eigentlichkeit zu entgehen. Sie ist der Zustand, den ein Individuum erreicht, wenn es sich von der Herrschaft des *Man* befreit. Das *Man* ist die erste Form der Selbststeuerung jedes Menschen, die unvermeidlich ist, weil jeder als Kind beginnt und auf die Leitung durch andre angewiesen ist. Freud nannte es das Über-Ich; er verband mit diesem Begriff weitere Vorstellungen, die uns hier nicht zu interessieren brauchen. Wichtig ist hier nur, daß wir alle als Wesen zu leben beginnen, die von einer sozialen Instanz gesteuert werden. Ebenso wichtig ist, daß wir uns von dieser Instanz befreien und sie durch etwas ersetzen können, was Heidegger als das eigentliche Selbst und Freud als das Ich beschreibt. Was aber unterscheidet das Ich oder authentische Selbst vom Manselbst oder dem sozial gesteuerten Selbst? Freud hat dazu eine Menge zu sagen,[18] aber es ist nicht leicht, aus seinen vielen Aussagen das herauszuschälen, was jedem zur leichten Unterscheidung dienen kann. Heidegger ist noch weniger hilfreich. Er unterstellt, das eigentliche Selbst erschließe sich dem Menschen, dem „Dasein“, im „Vorlaufen in den Tod“:

> „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, d.h. als Möglichkeit eigentlicher Existenz", denn: „Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit." [19]

Die Schwierigkeit, Heidegger zu folgen, liegt nicht in seiner Begrifflichkeit, sondern der These, daß wir uns nur durch eine Auseinandersetzung mit dem eignen Tod vom Man befreien können. Das ist äußerst unglaubwürdig. Um sich vom Man zu befreien, braucht man Mut, Selbstbewußtsein und ein eignes Urteil; daß man sich mit seinem Tod beschäftigt hat, scheint im besten Fall nebensächlich. Diese Gegenthese wird durch eine weitere Überlegung gestützt. Wir müssen annehmen, daß die Befreiung vom Man nicht nur ein Ereignis in der Biographie eines modernen Menschen ist, sondern auch ein Ereignis in der Geschichte der Menschheit. Irgendwann einmal müssen Menschen angefangen haben, sich von der Herrschaft der Konvention zu befreien. Tatsächlich finden wir in der griechischen Antike Kandidaten für solche Emanzipatoren. Es sind die frühen griechischen Lyriker, vor allem Sappho und Archilochos.[20] Sie zeichnet aus, daß sie zu ihren Empfindungen stehen; zu diesen gehört auch die Angst vorm Tod, aber nicht ein Vorlaufen, wie Heidegger es beschreibt.

Sind also Mut, Selbstbewußtsein und eignes Urteil die Bedingungen, sich vom Man zu befreien? Hier müssen wir beachten, daß wir uns nach Heidegger nie vollständig vom Man befreien können. Das ist sehr überzeugend. Wir bleiben immer abhängig von der Art, wie wir in der Kindheit geprägt wurden. Nur unter bestimmten Bedingungen können wir uns von solcher Prägung frei machen. Diese Bedingungen sind jedoch nicht, wie Heidegger annimmt, solche des „vorlaufenden Enthüllens", sondern des Urteilens nach Abwägen aller erkennbaren Gründe für und gegen den Gedanken, über den wir urteilen. Zu solchem Urteilen brauchen wir oft genug den Mut, auch solche Empfindungen in die Reihe der zu erwägenden Gründe aufzunehmen, die *man* nicht hat, und das Selbstbewußtsein, sich solcher Empfindungen nicht zu schämen. Aber was uns vom Man unabhängig macht, ist zuletzt das Urteilen, das auch das berücksichtigt, was *man* nicht wahrnimmt.

Was ist nun das neue authentische Selbst, das das Manselbst ablöst? Manche Philosophen, vor allem Leibniz,[21] nehmen an, daß wir im abwägenden Urteilen von den einleuchtendsten Gründen determiniert werden. Wenn das richtig ist, ist das authentische Selbst ein Vernunftselbst, das bei allen Individuen gleich ist und zudem in keiner Beziehung zum alten Manselbst stehen kann. Andre Philosophen dagegen, vor allem Descartes,[22] argumentieren, daß wir immer dem Grund folgen können, unsre Unabhängigkeit von allen prädeterminierenden Faktoren zu beweisen, und uns in der Wahl dieses Grundes über jeden noch so einleuchtenden Grund hinwegsetzen können. Auch dann sind wir durch einen Grund determiniert, aber nicht prädeterminiert, wie es der Determinismus annimmt. Den letzten Ausschlag im Urteil gibt nicht die Vernunft, sondern die Willkür des Individuums, das entscheidet, ob es seine Willensfreiheit demonstriert. Folgen wir Descartes, so ist das neue Selbst kein Vernunftselbst, sondern ein individuell verschiedenes Willkürselbst. Es ist nicht völlig

getrennt vom Manselbst, weil sich in der Willkür, in der ein Individuum entscheidet, auch der Charakter des Manselbst entwickeln kann, trotz oder gerade wegen der Fähigkeit des Willkürselbst, unabhängig von jedem prädeterminierenden Faktor zu entscheiden.

Descartes hat vielleicht nicht darin recht, daß wir uns immer über einleuchtende Gründe hinwegsetzen können. Aber in Fällen wie den beschriebenen Entscheidungen über Voraussagen, in denen wir keine Schwierigkeiten haben, ebenso ja wie nein zu einer Urteilsmöglichkeit zu sagen, wäre es bloßes Dogma, unsre Verneinungsfreiheit zu leugnen. Sie aber genügt, uns im ruhigen Urteil, ob wir einer bestimmten einmal erkannten Prägung folgen sollten, zu einem Nein ebenso wie zu einem Ja befähigen. Auch wenn wir nicht fähig sein sollten, unserm Urteil, daß wir ihr nicht folgen sollten, in der Praxis zu folgen, haben wir uns doch im Erkennen über unsre soziale Bedingtheit hinweggesetzt. Unsere praktische Unfähigkeit werden wir dann entweder durch besondre Hilfsmittel überwinden können oder zwar hinnehmen müssen, aber versuchen zu verhindern, daß sie von den nächsten Generationen übernommen wird. In jedem Fall ist das neue Selbst kein Vernunft-, sondern ein Willkürselbst.

Zum authentischen Selbst gehört daher die Fähigkeit, nach Gründen zu urteilen und dabei auch dem Grund zu folgen, seine Unabhängigkeit von allen sonstigen Gründen zu beweisen. Aber das authentische Selbst ist nicht identisch mit dem Willkürselbst. Dessen Fähigkeit reicht nicht aus zur Authentizität. Ich habe noch kein eignes oder authentisches Selbst, wenn ich allem widersprechen kann. Ich muß auch so urteilen können, daß meine Entscheidungen zu mir passen. Ich muß zwar fähig sein, auch gegen meine Natur zu handeln, aber muß doch wissen, was ich sein oder als meine Natur annehmen will. Wie aber finde ich das heraus? Falle ich mit der Anerkennung einer Natur oder eines Ideals, dem ich angemessen sein will, nicht notwendig auf die Stufe meiner Prägung durch das Milieu zurück, die ich durch Authentizität grade verlassen will?

Der Idee der Authentizität haftet offensichtlich eine Spannung, wenn nicht Widersprüchlichkeit an, die sie in den Ruf der Irrationalität gebracht hat. Sie impliziert einerseits die Unabhängigkeit des Urteils von jeder nur möglichen Prädetermination; anderseits die Orientierung des Urteils an einem passenden oder „wahren" Selbst. Aber eine solche Widersprüchlichkeit charakterisiert nun einmal den Menschen, der allem widersprechen kann und gerade darin sein Wesen findet, wie schon Pico della Mirandola und Hegel feststellten.[23] Im Negativen, im Mangel an Eigenem, das wir bei Zeitgenossen beobachten, wird besonders deutlich, daß Authentizität kein Scheinbegriff ist. Weil mangelnde Authentizität nicht nur als Tatsache anerkannt, sondern schon ihr Anschein gefürchtet wird, haben sich manche Berater auf „Authenticity Consulting" spezialisiert.[24] Es gibt Personen, die ein Leben führen, von dem der Beobachter sagt, so möchte er nicht leben. Der Grund ist nicht notwendig, daß sie nicht viel erleben oder ihr Leben langweilig ist. Der Grund ist eher, daß sie ihr Leben nicht wirklich leben. Sie tun, was sie tun, weil sie nichts Besseres sehen. Sie leben nicht, sie werden gelebt.

Natürlich tragen dazu gesellschaftliche Verhältnisse bei; wer eine Familie ernähren und dazu als Verkäuferin bei Schlekker arbeiten muß, wird bald gelebt, auch

wenn sie mit einem authentischen Selbst begann. Aber die gesellschaftlichen Bedingungen sind nur ein Faktor. Von ihnen kann man sich zumindest zu manchen Zeiten unabhängig machen, an denen man verhindern kann, nur gelebt zu werden. Solche Zeiten aber werden manchmal verpaßt. Wie kann man dem Verpassen entgehen? Kann man überhaupt versuchen, authentisch zu sein?

Authentizität ist eine Tugend im aristotelischen Sinn einer Haltung, die man durch wiederholtes Handeln erwirbt. Aber anders als andre Tugenden kann sie nicht direkt erstrebt werden. Das Handeln, durch das man sie erwirbt, ist das gute oder wache Urteilen. Man urteilt nicht gut, wenn man authentisch zu urteilen versucht. Man kann keinen authentischen Gründen folgen; die gibt es nicht. Es gibt auch keine Qualität in einem Gefühl, das uns anzeigen könnte, daß etwas, was wir tun, erwägen oder entscheiden, authentisch ist. Man urteilt vielmehr gut oder wach, wenn man erstens den in den jeweiligen Umständen besten Gründen folgt, zweitens vor der Betrachtung keines relevanten Grundes zurückschrickt, drittens die Willkür einer Entscheidung, in der man ebenso gut anders entscheiden könnte, nicht scheut, und viertens bereit ist, unter veränderten Handlungsbedingungen Entscheidungen zu revidieren.

Authentizität ist die unbeabsichtigte Nebenfolge davon, daß man gut urteilt. Es verhält sich mit ihr wie mit dem Glück: je mehr man es anstrebt, desto weniger erreicht man es. Sie geht jedoch nicht auf in der Qualität, gut zu urteilen; hinzukommen muß die Qualität, die uns zwischen leben und gelebt werden unterscheiden läßt. Aber das wache Urteilen ist der Weg, sie zu erreichen; auch das Leben im Unterschied zum Gelebtwerden ist die Folge des wachen Urteils. Wenn diese Überlegung richtig ist, muß sich die individuelle Lebensführung um das wache Urteilen und nicht die Authentizität drehen. Wir können den richtigen Augenblick verpassen, an dem wir verhindern können, gelebt zu werden, weil wir zu urteilen verpaßt haben.

Doch ist der Verweis auf das gute Urteilen nicht trivial; wie sollte man ohne gutes Urteil ein gutes Leben führen können? Ist er nicht auch zu wenig? Wir wollen ja wissen, wie man in kritischen Lagen gut urteilt. Ganz trivial kann der Verweis nicht sein, weil man immerhin empfehlen könnte, sich nicht aufs Urteilen einzulassen. Das Urteilen hat schon Sokrates die Hinrichtung und Nietzsche den Wahnsinn eingebracht, und was man gewöhnlich Lebenskunst nennt, besteht auch darin, sich vor allzu wachem Urteilen zu hüten. Wenn wir trotzdem das wache Urteilen für zentral erklären, nehmen wir Risiken in Kauf, die aus der Kunst des Lebens keine Lebenskünstler hervorgehen lassen.

Aber der Verweis ist zu wenig. Er sagt nur, daß man zur Revision bereit sein muß; was wir wissen wollen, ist, wann man eine Entscheidung revidieren muß. Die typischen Probleme individueller Lebensführung treten nicht auf, wenn wir eine Sache beginnen, sondern beenden wollen. Wir beginnen die meisten Dinge in einem Alter, in dem wir eher sozial als durch ein authentisches Selbst gesteuert sind. Solcher Anfang ist nicht schwer. Selbst wenn wir Dinge in einem Alter beginnen, das wir reif nennen, gibt es kein Problem, sich für sie zu entscheiden; wir würden sie ja nicht beginnen, wenn wir keine guten Gründe für sie hätten. Probleme gibt es, wenn der Anfang einer neuen mit dem Ende einer

alten Sache verbunden ist. Was sind dann die besten Gründe? Hier nur auf die Umstände zu verweisen, die schon klarmachen, was das Beste ist, hieße das entscheidende Problem verkennen.

b. Falsifizierbarkeit

Wir können das Problem auch so formulieren: wenn wir zur Revision auch solcher Entscheidungen bereit sind, mit denen wir eine Sache begonnen haben, die wir zwar beenden wollen, aber nur mit Schäden für andre oder uns selbst beenden können, was sind dann die potentiellen Falsifikatoren der zu revidierenden Entscheidung? Was zeigt uns an, daß es nicht so weitergeht, wie wir gelebt haben? Aber gibt es hier überhaupt potentielle Falsifikatoren?

Der Begriff stammt aus Poppers Wissenschaftstheorie, nach der wir eine wissenschaftliche Theorie fallen lassen müssen, wenn Voraussagen, die aus ihr ableitbar sind, nicht eintreten. Der Falsifikator der Theorie ist die empirische Aussage oder Tatsache, daß das Vorausgesagte ausgeblieben ist. Popper sieht jedoch auch die Möglichkeit vor, Falsifikatoren als unecht zurückzuweisen und das Ausbleiben des Vorhergesagten durch Theorien zu erklären, die der ursprünglichen Theorie zugesetzt werden, um der Falsifikation zu entgehen. Das ist vernünftig, wenn die Theorie auf andern Gebieten so erfolgreich in Vorhersagen und Erklärungen ist, daß ihr Ende die Entwicklung der Wissenschaft gefährden würde. So ließen sich aus Newtons Theorie Positionen des Merkur ableiten, die Merkur nie einnahm. Statt Newtons Theorie für falsifiziert zu halten, erklärten die Astronomen das Ausbleiben der vorausgesagten Positionen aus Zusatztheorien. Wenn jedoch zu viele scheiternde Voraussagen aus der Theorie ableitbar sind, muß sie schließlich aufgegeben werden.

Dies Modell der Wissenschaftsentwicklung läßt sich auf die individuelle Lebensführung nur übertragen, wenn in der individuellen Lebensführung Entscheidungen, etwas anzufangen, mit Theorien vergleichbar sind und es dort etwas gibt, was die Rolle potentieller Falsifikatoren spielt. Wären Entscheidungen immer mit Erwartungen verbunden, wäre die Übertragung einfach, weil der Nichteintritt der Erwartungen der gesuchte potentielle Falsifikator wäre. Er wäre wieder nur ein potentieller Falsifikator, weil man ihn als unecht zurückweisen könnte, wenn das Ausbleiben des Erwarteten durch Zusatzfaktoren erklärt werden kann und die Entscheidung sich in andern Hinsichten bewährt hat. Aber Entscheidungen sind oft mit keinen Erwartungen verbunden, zumindest mit keinen bestimmten oder artikulierten.

Gibt es auch dann potentielle Falsifikatoren? Offensichtlich ja, weil Entscheidungen auch alle Erwartungen erfüllen und dennoch als falsch empfunden werden können. Die potentiellen Falsifikatoren können dann Empfindungen sein, die bloß die Falschheit der Entscheidungsfolgen signalisieren. Gerade weil sie nicht enttäuschten Erwartungen entspringen, können sie kategorisch, bedingungslos, die Revision einer Entscheidung verlangen. Wenn wir aber der Idee der Falsifizierbarkeit folgen, sind auch solche Signale nur potentielle Falsifikatoren, die eine Entscheidung nur dann zu revidieren verlangen, wenn die Signale nicht aus andern Gründen als aus der Falschheit der Entscheidung erklärt werden können. Was in der Wissenschaft eher als Laster gilt, die Phantasie in der Erfindung von Annahmen

zur Rettung einer angeknacksten Theorie, muß in der individuellen Lebensführung als Tugend gelten.
Betrachten wir das geläufigste Beispiel. Ein Partner fühlt sich in seiner Ehe unglücklich; sein Gefühl ist ein potentieller Falsifikator seiner Heiratsentscheidung. Es kann die Revision kategorisch fordern. Nach einem verbreiteten Verständnis von Authentizität ist der Partner nicht authentisch, wenn er seinem Gefühl nicht folgt. Nach meinem Verständnis hängt dagegen die Authentizität allein vom guten Urteil ab. Das gute Urteil wiederum muß hier nach dem Modell der Falsifizierbarkeit verfahren. Das heißt, der Partner muß untersuchen, welcher Art das Gefühl ist, ob es durch Erklärungen seiner Entstehung zu einem Phänomen herabzustufen ist, das seine Entscheidung der Revision entzieht. Wie in der Wissenschaft kann diese Untersuchung des potentiellen Falsifikators nicht unabhängig von der zur Revision anstehenden Sache sein; sie muß vielmehr deren Bedeutung und bisherige Bewährung in Rechnung stellen und fragen, wie das Leben für ihn, den andern Partner und ihre möglichen Kinder bei einer Revision weiterläuft.
In dieser Hinsicht bietet Popper zur Entscheidungshilfe in der Wissenschaft eine nützliche Orientierung an: die gefährdete Theorie darf nur und muß aufgegeben werden, wenn sie wissenschaftlichen Fortschritt verhindert. Wissenschaftlicher Fortschritt von einer Theorie A zu Theorie B besteht darin, daß B mehr Phänomene der Natur erklärt und daher riskantere erfolgreiche Voraussagen erlaubt als A. Dieser Fortschrittsbegriff ist nicht sehr exakt, weil der Begriff riskanter Voraussagen nicht quantifizierbar ist, aber er reicht aus, um zu mehr oder weniger anerkanntem Konsens in der Wissenschaftsgemeinde zu kommen. Es wäre offensichtlich hilfreich, wenn es eine vergleichbare Orientierung auch für Entscheidungen in der individuellen Lebensführung gäbe. Gibt es sie?
Das scheint zumindest schwer, wenn ich die populären Orientierungen an der Sippe, überindividuellen Werten, der Nation und dem Glück zu Recht disqualifiziert habe. Aber gibt es nicht einen Fortschritt in der individuellen Lebensführung derart, daß man aktiver leben kann, mehr Möglichkeit hat, wach zu urteilen, mehr Handlungen zu initiieren, mehr wahrzunehmen, mehr aus seinen Anlagen zu machen? Ist es nicht ein Kriterium für ein reiches oder erfülltes Leben, daß es mehr Spontaneität und Rezeptivität hat als ein armes und nur gefülltes Leben?
Lassen wir uns einmal auf die Idee eines Fortschritts in individueller Lebensführung ein und bestimmen das Fortschrittskriterium in der angedeuteten Weise. Was folgt für den unglücklichen Ehepartner? Hilft ihm die Fortschrittsidee? Das klingt unplausibel. Aber er soll sich ja nicht fragen, ob er durch das Ja oder Nein zu seiner Ehe Fortschritte machen kann, sondern wie sein und das Leben der von seiner Entscheidung Betroffenen weiter gehen kann; so wie der Wissenschaftler fragen muß, wie seine Wissenschaft weiter gehen kann, wenn er eine angeknackste Theorie rettet oder aufgibt. Sein Gefühl, unglücklich zu sein, könnte sich auflösen, wenn er in der Ehe aktiver und wacher wird; er selbst und die Familie insgesamt könnten wacher werden. Die Ehe kann aber auch jede größere Wachheit ausschließen; in dem Fall wäre es im Interesse aller Betroffenen, aus der Ehe ein außereheliches Verhältnis zu machen, das allen mehr Spontaneität und Rezeptivität ermöglicht.

Können wir uns auf die Idee eines Fortschritts in individueller Lebensführung einlassen? Ich glaube nicht, daß sie immer weiterhilft, aber wenn sie es manchmal täte, wäre das schon viel. In jedem Fall ist nicht zu leugnen, daß die Idee der Falsifizierbarkeit von Lebensentscheidungen durch nur potentielle Falsifikatoren viel Spielraum in ihrer Anwendung läßt, vielleicht mehr als erlaubt ist, um der Verurteilung als beliebig auslegbar zu entgehen. Vielleicht bekräftigt sie nur den Eindruck, daß wir in der individuellen Lebensführung zwar nicht ohne Ausflüge in philosophische Theorie auskommen, die Theorie aber nur Schutz vor phantastischen Theorien bietet und im übrigen von uns verlangt, auf unser waches Urteil zu vertrauen, obgleich gerade das wache Urteil verhindert, Lebenskünstler zu werden, wenn wir jedenfalls an Sokrates und Nietzsche denken. Vielleicht; ich überlasse das Urteil Ihnen.

Anmerkungen:

[1] Der Sanskritgelehrte Max Müller betrachtete im 19. Jahrhundert den Sisyphosmythos wie viele andre Mythen als einen Mythos, der die Eigenarten der Sonne beschreibt. Für diese heute oft verspottete Theorie liefert der Prediger eine unerwartete Stütze, allerdings in einem Sinn, der mit Müllers Deutung nicht viel gemeinsam hat. Zu Müllers Sonnendeutung vgl. Richard M. Dorson, The Eclipse of Solar Mythology, Journal of American Folklore 68, 1955, 393-416.

[2] Mandeville published his rhymed fable first in 1705 under the title *The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest*; there have been later editions between 1724 and 1732, each of them again expanded. For a critical edition see *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits.* By Bernard Mandeville. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye, 2 vol. Oxford 1924, [2]1957.

[3] Ad. Smith, The Wealth of Nations (1776) bk 1, ch 2, ed. A. Skinner, Penguin 1986, 119.

[4] Alexander Pope, Essay on Man, End of First Epistle.
Übersetzung:
Natur ist Kunstwerk, das du nicht erkennst,
Zufall Bestimmung, die du nicht durchschaust,
Mißklang ist Harmonie, nur unverstanden,
Das Böse imer nur ein Teil des Guten.
Und tut Vernunft auch noch so wichtig,
die Wahrheit ist: Was ist, ist richtig.

[5] ibid., part 2 of Second Epistle.
Übersetzung des Verfassers:
Zwei Dinge regeln die Natur des Menschen:
Selbstliebe drängt, Vernunft hält ihn zurück.
Nennt nicht die eine gut, die andre schlecht.
Denn jede wirkt perfekt auf ihre Art
Und schafft dadurch das Gute, Schlechtes nur
Wenn sie bei ihrer Art nicht bleiben kann.
...
Selbstliebe und Vernunft sind darin einig,
Schmerz zu verhindern, Lust zu mehren.

[6] ibid., end of Third Epistle.
Übersetzung des Verfassers:
Gott und Natur haben es so gefügt,
Daß wer sich selbst liebt, allen nützt.

[7] J. W. Goethe, Faust, line

[8] Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 4. Satz.

[9] G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 243-5 und 254-6.

[10] ibid. §189.

[11] Spricht Mandeville von „the Parasites, Pimps, Players, Pick-Pockets, Coiners, Quacks, Sooth-Sayers, And all those, that, in Enmity With downright Working, cunningly Convert to their own Use the Labour Of their good-natur'd heedless Neighbour" (The fable of the bees a.a.O. 49-54), so ist seine Sympathie nicht zu überhören.

[12] J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789), in J. St. Mill, Utilitarianism, ed. M. Warnock, Glasgow (Collins) 1979, 33.
Übersetzung des Verfassers:
Die Natur hat die Menschen unter die Herrschaft zweier Souveräne gestellt, den Schmerz und die Lust. Sie allein bestimmen, was wir tun sollten, und zugleich, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab von recht und unrecht als auch die Kette von Ursachen und Wirkungen sind an ihren Thron geknüpft. Sie regieren uns in allem Handeln, Reden, Denken; jeder Versuch, ihre Herrschaft abzuschütteln, beweist und bestätigt sie nur.

[13] W. Prinz, Freiheit oder Wissenschaft, in M. v. Cranach und K. Foppa, eds., Freiheit des Entscheidens und Handelns, Heidelberg (Asanger), 86-103, 87.
[14] Wolf Singer, Ein neues Menschenbild? Frankfurt (Suhrkamp) 2003, 65: (Interviewfrage:) „Müssen Sie dann nicht auch das Prinzip von Schuld und Sühne über Bord werfen?" – S.: „Ja, ich halte dieses Prinzip für verzichtbar. An unserem Verhalten würde sich gar nicht viel ändern…" Vgl. ebd. 32f.
[15] Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt (Suhrkamp) 2003.
[16] Platon, Rep. IV 435c-441c.
[17] Aristoteles, Nikomachische Ethik Buch 1 und 2.
[18] s. bes. Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge, in Freud-Studienausgabe Bd. 1, Frankfurt (Fischer) 1969, 516 (31. Vorlesung: Die „Absicht" der Psychoanalyse „ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden."
[19] Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen (Niemeyer) 1927, § 53, 263 und 262.
[20] vgl. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1946.
[21] G.W. Leibniz, Nouveaux Essais, ed. C.J. Gerhardt, Die philosophischen Schriften, vol. 5, Berlin 1982 pp. 84f und 168.
[22] René Descartes an Père Mesland, 9 Febr. 1645; Œuvres de Descartes ed. Adam et Tannery vol. IV, 173.
[23] Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate §3, Abs.20; Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 5-7.
[24] Man braucht diesen Begriff nur bei Google einzugeben.

Zum Autor:
Prof. Dr. Ulrich Steinvorth hatte 23 Jahre lang einen Lehrstuhl an der Universität Hamburg und lehrt z.Z. Philosophie in Ankara. Zu seinen zahlreichen Buchveröffentlichungen gehören: „Klassische und moderne Ethik" (1990), „Gleiche Freiheit" (1999), „Was ist Vernunft?" (2002), „Gerechtigkeit und Politik" (2002) und zuletzt „Docklosigkeit oder zur Metaphysik der Moderne" (2006).

Dr. Michel Onfray (Caen/Frankreich)

Begnüge Dich mit der gegebenen Welt!

Übersetzt von Robert Zimmer[1]

Die französische Universität sieht in ihren Lehrplänen nie einen Kursus über Philosophiegeschichtsschreibung vor. Man versteht warum: Es geht darum, nicht die Geheimnisse der Entstehung einer glatt gebügelten Philosophie auszuplaudern, die, ohne Ecken und Kanten, für einen nach intellektueller Nahrung begierigen Geist bestimmt ist. In den akademischen Hinterküchen werden Suppen gebraut, von denen sich das Gros der philosophischen Mannschaft klaglos ernährt.

Eine sorgfältig gearbeitete Geschichtsschreibung würde demgegenüber zeigen, wie die idealistische Philosophie als einzige und ausschließliche in das Blickfeld rückt. In den planetarischen Raum des Denkens zeichnet man Diagramme. Daraus entstehen künstliche Zusammenhänge. So wird eine lineare Perspektive erzeugt – der christliche Pfeil einer Zeit, die vergeht – und Weltdeutungsmuster, die auf diese gerade Linie aufgepfropft sind. Entsprechend der herrschenden Logik entsteht die Kartographie auf einem abgegrenzten Territorium und zu einem festgelegten Zeitpunkt, wobei das Ganze die ideologischen Ausgangshypothesen rechtfertigt.

Der Ort? Griechenland. Die Zeit? Das 7. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Das erste Weltdeutungsmuster? Die Vorsokratiker. Ganz im Sinn der üblichen Genealogie. Ein hellenisches Wunder! Eine Segnung des Olymps... Die Philosophie gebiert sich selbst, ohne Vergangenheit, ohne Quellen, ohne Boden und ohne Wurzeln: sie steigt vom Himmel herab, in der Art der Götter, die sich dazu herablassen mit den Menschen zu reden. Sie wächst weder aus der Erde heraus noch geht sie aus einem ihr innewohnenden Humus hervor. Das wäre zu trivial, und zu wenig des magischen Denkens.[2]

Im Detail – und um meine Analyse auf die Antike zu beschränken – die Griechen haben demnach die Disziplin um das Jahr 600 v. Chr. begründet. Aber vorher? Nichts. Wo bleiben demnach die ägyptischen Weisheitsbücher dreitausend Jahre vor der Geburt Christi? Und was ist mit China? Und mit Indien? Was ist mit den berühmten Gymnosophisten, ein nichts sagender Allgemeinbegriff, der den Reichtum des indischen Denkens unter der Armut einer Vokabel versteckt, die keinen präzisen Inhalt hat.

Dieses Deutungsmuster wird von einem philosophischen Messias beherrscht: Platon. Vor ihm? Nichts, jedenfalls nichts Großes, ein Magma, ein Ruinenfeld, kein Denken, das es verdient hätte, dass man sich wirklich dort aufhält. Namen, Bruchstücke, Begriffsscherben, philosophischer Abfall, Kleingeld. Um sich nicht bei Details aufzuhalten: Man erfindet den Begriff „vorsokratisch", um ihn dazu zu benutzen, all das ins Dunkel zurückzudrängen, was die idealistische Geschichtsschreibung stört. Demokrit, der Atomist? Parmenides, der Metaphysiker? Leukipp, der Materialist? Heraklit, der Dialektiker? Und hunderte andere? In den gleichen Sack... Ist die Bemerkung erlaubt, dass Demokrit zum Beispiel als Vorsokratiker gilt, obwohl er als Zeitgenosse von Sokrates denkt und

schreibt – dem er doch vorhergehen sollte – und den er mindestens vierzig Jahre überlebt! So wird also jemand definiert, der in Wahrheit ein... Nach-Sokratiker war! Darf man jene charakteristische, von Diogenes Laertius überlieferte Anekdote mit Schweigen übergehen, dass nämlich Platon die gesamten Werke des Demokrit ins Feuer werfen wollte? Zwei Pythagoreer (!) haben ihn davon abgehalten – mehr aus dem zynischen Grund, dass dies materiell unmöglich ist als aus Gründen der Berufsethik. Platon, der Antimaterialist; der Materialismus, der Antiplatonismus par excellence.

Fügen wir hinzu, dass Platon, der Ringkämpfer und Autor von Bildungstheater – man beachte seine Biographie – als Catcher denkt und als Dramaturg schreibt. Was voraussetzt, dass Personen nach Bedarf gestaltet und entweder klein gehalten werden, wie z.B. die Sophisten, damit man leichter über sie triumphieren kann, oder sehr groß gezeichnet werden (wie z.B. Sokrates), damit man über ein Sprachrohr verfügt, das lauter und besser gehört wird. Die historischen Figuren Protagoras, Gorgias oder Sokrates werden sogar platonisiert, deformiert, weit entfernt von der Realität, die erst aufzudecken wäre. Denn die Sophisten lehrten einen echten Nominalismus und Relativismus – im antipodischen Gegensatz zu Platon –, und was Sokrates betrifft, so steht er in Wahrheit Diogenes und Aristipp viel näher als einer Figur aus dem platonischen Olymp.

Kommen wir mit dem Beispiel der antiken Philosophie zu Ende. Es zeigt in groben Strichen, dass man die Rumpelkammer im Dienst der eigenen Interessen aufräumt: Man missachtet all das, was nicht in das Ordnungsprinzip – Platon – passt, und vernachlässigt und verachtet das, was der herrschenden Doktrin widerspricht, sie in Verlegenheit oder Schwierigkeiten bringt. Und was bringt den Idealismus am meisten in Schwierigkeiten? Der Materialismus. Und welche Figur ist das größte Gegengift zu Platon? Demokrit.

Von daher das Interesse der herrschenden Geschichtsschreibung – begründet durch das Christentum, das mit Konstantin zur Herrschaft aufstieg – in den Krieg zu ziehen und einen unbarmherzigen Feldzug der Repression gegen das materialistische Denken zu führen. Nichts ist dabei unerlaubt, selbst der Tiefschlag nicht, ganz im Gegenteil. Die Erfahrungen des Epikur zu seinen Lebzeiten und des Epikureismus mehrere Jahrhunderte nach ihm bezeugen es. Der Gründer des Gartens? Ein grober Kerl, ein Wolllüstling, ein lüsterner Dieb, Trinker und Fresssack. Seine Lehre? Eine Rechtfertigung der Bestialität – daher das berühmte Schwein[3] . Der Idealist versteht es, sich im Dienst der guten Sache die Hände schmutzig zu machen! Die Zerstörung des Materialismus, das ist das Ideal, das ihm ständig vor Augen steht.

Eine alternative Historiographie der Antike würde all dies im Detail aufzeigen. Sie könnte genauso mit allen anderen Abenteuern des Idealismus in der Geschichte verfahren: nach dem Platonismus das Christentum – und aus diesem folgend der Deutsche Idealismus. Nietzsche hat es unübertrefflich gesagt: Das Christentum ist ein Platonismus für die Armen. Worauf man ergänzen könnte: Der Deutsche Idealismus ist ebenfalls, einige Jahrhunderte später, ein Christentum für die Armen, und zwar für die gleichen Armen ...

In diesen drei Weltdeutungsmustern – Platon, Christus, Kant und Konsorten –, wirkt der Materialismus jedes Mal in der Art ei-

ner philosophischen Kriegsmaschine: Demokrit und Leukipp, Epikur und Lukrez gegen Platon und die Seinen; aber ebenso der christliche Epikureismus von Lorenzo Valla, von Erasmus und Montaigne gegen die Kirchenväter, die Scholastik und den Neuplatonismus der Renaissance; das gebildete Freidenkertum eines Gassendi gegen den cartesianischen Idealismus; der französische Materialismus – wie wunderbar doch La Mettrie, Helvetius, Diderot und Holbach! – gegen die christlichen Apologeten, die von der Antiphilosophie vergessen wurden.
Diese – materialistische- Gegengeschichte der Philosophie kann gegen die offizielle und institutionalisierte Version durchaus bestehen. Ihr Reichtum erstaunt, ihre Dichte verblüfft. Aber dieser Acker wird nicht bestellt: keine Geschichte der materialistischen Philosophie, keine Enzyklopädie über diesen Gegenstand, keine Neuauflagen, Übersetzungen, Forschungsarbeiten, kein Unterricht, keine Bibliographien, keine Bücher, und wenn, dann wenig: ein leichtes Rascheln, zwei oder drei Namen, dessen ungeachtet aber fast nur Schweigen ...

Von daher die Bedeutung des Buches von Albert Lange (1828-1875), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866). Ähnliches ist, so scheint mir, zuvor nie unternommen worden. Und niemand hat das Projekt fortgeführt... Ein Denkmal also, das mitten aus der platonistischen Geschichtsschreibung und dem herrschenden idealistischen Schrifttum der Fachphilosophie herausragt. Der erste Teil trägt den Untertitel „Geschichte des Materialismus bis auf Kant“, der zweite „Geschichte des Materialismus seit Kant“. Der einführende Band erweist sich in der Tat als eine Geschichte des Materialismus von Demokrit und Leukipp bis zu Holbach, und führt dabei über die Klassiker Epikur und Lukrez, Gassendi und Hobbes, ohne jene zu vergessen, die bisher weniger oder überhaupt nicht beachtet wurden: Aristipp von Kyrene und bestimmte Sophisten, aber auch der paduanische Averroismus, Pomponazzi, Autrecour, Valla, oder auch Priestley und Cabanis.
Nur fünf Jahre, nachdem er den letzten Federstrich an diesem einzigartigen Werk angebracht hatte, schien dem Autor der zweite Teil schon ein wenig überholt. Er hat recht. Seine Analysen über die Naturwissenschaften, die Physik, Anthropologie, Physiologie, aber auch über Ethik, politische Ökonomie und Religion leiden unter einer zu großen Nähe zu den Tagesdiskussionen. Auch noch anderthalb Jahrhunderte danach muss diese Kritik aufrechterhalten werden. Ein beträchtlicher Teil der Namen sagt heute niemandem mehr etwas, es sei denn den Spezialisten in deutscher Erkenntnistheorie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.
Nichtsdestoweniger ist dieser Teil immer noch von Interesse: Der Materialist, dessen kategorischer Imperativ lautet: *Begnüge Dich mit der gegebenen Welt!* – ein wunderbarer Satz mit erheblichen Konsequenzen! – kann sein Denken nicht entwickeln ohne ein Minimum dessen zu kennen, was die Wissenschaft lehrt. Auf heute übertragen: Das Denken eines materialistischen Philosophen ist heute nicht möglich ohne wenigstens eine minimale Kenntnis der Neurowissenschaften, der Molekularbiologie, der Kristallographie, der Nuklearphysik, Teilchenphysik und anderer Bereiche einer Kartographie der Wirklichkeit, so wie sie ist.

Lange wollte gegen die Geschichten kämpfen, die Erwachsenen erzählt werden, die immer bereit sind, sich dem magischen Denken[4] der Kinder hinzugeben... Als Erbe der Aufklärung hatte er recht. Als Vorläufer einer neuen Aufklärung hat er immer noch recht. Diese Geschichte des Materialismus liefert uns eine Kriegsmaschine gegen den Idealismus, der immer den Schulterschluss mit religiösen Fabeln und politischen Mythen sucht. Dieses Buch, das in Teilen veraltet ist, ist dennoch immer noch aktuell, weil es von größtem Nutzen ist, um sich gegen die Ausdünstungen der herrschenden Geschichtsschreibung zu schützen, die sich behauptet – ja dabei ist, das Fell des Bären wieder an sich zu reißen!

Anmerkungen:

[1] Der Übersetzer dankt Yvonne Petter-Zimmer für wichtige Hinweise bei der Herstellung der deutschen Endfassung.

[2] Das „magische Denken“ gehört der „präoperationalen Phase“ und damit der zweiten von vier Stufen der kognitiven Entwicklung an, die, nach dem Modell Jean Piagets, jeder Mensch durchläuft. Das magische Denken führt Phänomene auf eine Steuerung höherer Kräfte zurück. (Anm. d. Übers.)

[3] Horaz bezeichnet sich im 4. Brief seiner *Epistolae* als „Epicuri de grege porcus“, als „Schwein aus der Herde Epikurs.“ (Anm. d. Übers.)

[4] Siehe Anm. 2

Dr. Michel Onfray, geb. 1959, ist gegenwärtig der prominenteste Vertreter einer hedonistischen und libertären Philosophie sowie Gründer der freien Volksuniversität in Caen (Normandie). Zu seinen wichtigsten, ins Deutsche übersetzten Büchern gehören: Der Bauch der Philosophen. Kritik der diätischen Vernunft *(1991),* Der sinnliche Philosoph. Über die Kunst des Genießens *(1992),* Die genießerische Vernunft. Die Philosophie des guten Geschmacks *(1996),* Formen der Zeit. Eine Theorie des Sauternes *(1999) und* Der Rebell. Ein Plädoyer für Widerstand und Lebenslust *(2001). 2006 erschien in Deutsch sein viel diskutiertes Plädoyer für den Atheismus,* Wir brauchen keinen Gott. Warum man Atheist sein muss.

Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider (Gießen)

Hedonismus – eine naturalistische Ethik

l. Die Grundlagen in der griechisch-römischen Antike

Aus der Stadt Kyrene, im Osten der großen Syrte in Nordafrika, kam einst ein Philosoph namens Aristippos, Sohn des Aritadas, wohl um das Jahr 410 nach Athen. Er war durch den Ruhm des weisen Sokrates angezogen worden und wollte sich an dessen Gesprächskreis beteiligen. Er war ein weitgereister und weltoffener Mann, der nach Sophistenart umherzuziehen pflegte, der sich an kein Gemeinwesen binden mochte, und der es vorzog, dort wo man ihn einlud, das Gastrecht zu genießen. Nach Griechenland zogen ihn nicht nur die Philosophenschulen, sondern auch eine schöne Frau.
In Korinth lebte damals die allseits begehrte Hetäre Laïs, die im Ruf stand, vielen Männern den Kopf zu verdrehen. Der Historiker Athenaios berichtet, dass Aristipp jedes Jahr zwei Monate mit Laïs in Aegina, zur Zeit des Festes von Poseidon verbrachte. Einige Zeitgenossen äußerten sich despektierlich über sein Liebesleben. Doch auf den Vorwurf hin, dass es sich doch für einen Philosophen nicht schicken könnte, mit einem Freudenmädchen zusammenzuleben, reagierte Aristipp mit Gelassenheit und einem Gleichnis, das uns Diogenes Laërtius überliefert hat:

„Ist es unbotmäßig, lieber Freund, in einem Haus zu wohnen, in dem andere schon gelebt haben?
– Eigentlich nicht
– und mit einem Schiff zu fahren, das schon viele benutzt haben?
– durchaus nicht
– dann gibt es auch keinen Grund, nicht mit einer Frau zu verkehren, die schon viele andere erfreut hat.“[1]

Auch wenn in der klassischen Antike die Beziehung zu Hetären gesellschaftlich akzeptiert war, so ist der darin ausgedrückte Pragmatismus doch bemerkenswert. Diese lebenspragmatische Einstellung ist charakteristisch für den Gründer der kyrenaischen Schule der Philosophie: Paul Natorp kennzeichnet ihn als gewandten Lebenskünstler, der sein Leben nach eigenen Wünschen gestalten will, sich auch in misslichen Situationen mit Heiterkeit zurechtfindet, der den Genuss liebt, ohne von ihm beherrscht zu werden, der liebenswürdig im Umgang, doch scharfsichtig für die Schwächen der Menschen ist, kein Weltverbesserer, zwar hochgebildet, aber pedantischer Grübelei abhold, grundsätzlich im Augenblick lebend – kurz ein Virtuose der Lebenskunst.[2]
Dieser Aristipp besuchte auch den Gesprächskreis um Sokrates. Dabei kam eines Tages die Sprache auf die möglichen Lebensstile und die Rollen, die ein Bürger in der Gesellschaft innehaben kann. Sokrates – so berichtet es Xenophon in seinen Erinnerungen – verteidigte eine strenge Alternative: Es gibt nur zwei mögliche gesellschaftliche Rollen, zwischen denen man zu wählen hat, entweder gehört man zur herrschenden, oder man gehört zur beherrschten Klasse in der Gemeinschaft. Nimmt man die Last auf sich, bei der Ordnung des Gemeinwesens eine führende Rolle zu spielen, dann muss man auf Grund der Verantwortung sich vieler Wünsche entsagen. Lehnt man diese Bür-

de ab, wird man von den Führenden unterjocht und muss deren Gebote erfüllen. Aber Aristipp lässt sich nicht in die sokratische Alternative zwingen: „Es scheint mir einen mittleren Weg demgegenüber zu geben, den ich zu gehen versuchte, und zwar weder über die Herrschaft noch über die Knechtschaft, sondern über die Freiheit, denn dieser führt am ehesten zur Glückseligkeit.“[3]

Damit ist das Programm des Hedonismus formuliert, ein individualistisches Lebensideal, in dem das individuelle Glück das primäre axiologische Ziel bildet. Worin kann nun aber dieses Glück bestehen? Um seinen Weg der Freiheit inhaltlich auszufüllen, macht Aristipp von einer anscheinend evidenten Erfahrung Gebrauch: Der Mensch strebt von Natur aus nach Lust. Nicht die Vernunft, sondern die Erfahrung liefert das Telos (Lebensziel), den obersten Wert.

Wir stellen ein Grundstreben bei allen höheren Lebewesen fest, bei Tieren und Kindern ebenso wie beim erwachsenen Menschen: Alle neigen spontan der Lustempfindung zu und sind ebenso unmittelbar bemüht, der Unlust zu entfliehen. Das griechische Wort Hedone (ἡδονή) hat dieser Lebensphilosophie ihren Namen gegeben. Weil wir dieses Streben beim Menschen konstatieren, deshalb muss nach Aristipp diese anthropologische Grunddisposition die Basis für die Regelung aller Handlungen im menschlichen Leben bilden.

Ein Zeitgenosse Aristipps, Eudoxos von Knidos, hat schon damals dafür argumentiert, dass das Befolgen des Luststrebens keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Eudoxos sieht den Basischarakter der Lust dadurch gegeben, dass sie von allen Menschen als Selbstzweck angesehen wird. Man kann Menschen fragen, was ihnen Freude macht, aber „niemand fragt, zu welchem Zweck man sich freuen wolle, darin drückt sich die Tatsache aus, dass Freude und Lust an sich begehrenswert sind.“ Man kann jemanden fragen, wen er liebt und auf welche Weise, aber niemand wird die Frage, wozu er Liebe haben möchte, als sinnvoll ansehen, eben weil er intuitiv voraussetzt, dass das Streben nach Lust vielleicht erklärt werden kann, aber jedenfalls einer *Begründung* weder fähig noch bedürftig ist.

Die empirische Basis von Aristipps hedonistischer Ethik bedeutet nicht völligen Verzicht auf die Rolle der Vernunft, sie wird gebraucht, aber nicht um eine Tugendlehre zu begründen, sondern als Verrechnungsinstrument zur Bilanzierung von Lust und Unlust, vor allem zur Schadensvermeidung des empfindenden Subjekts. So betont er bei allem Streben nach Vergnügen und Genuss die Aufrechterhaltung der Selbstbestimmung, der Autonomie: Dies ist auch der Sinn seines Prinzips: „ἔχω, αλλ' οὐκ ἔχομαι“ („Ich besitze, werde aber nicht besessen“).[4]

Diogenes Laërtius berichtet, dass Aristipp einmal mit einem jüngeren Begleiter eine Hetäre besuchen wollte und dieser scheue Jüngling zögerte etwas. Aristipp beruhigte ihn: „Nicht im Eintritt in ihr Haus liegt das Bedenkliche, aber nicht wiederloskommen, das ist's.“[5] In der Verwaltung des Begehrens liegt somit die Aufgabe der Vernunft. Die inhaltliche Ausfüllung des Lustbegriff ist bei Aristipp vage, nur so viel erfahren wir, dass es sich nicht einfach nur um Freiheit von Schmerz, sondern um „die sanfte zur Empfindung hin sich steigernde Bewegung“ handelt, die er als höchstes Ziel ansieht. An eine wertmäßige hierarchische Ordnung in den einzelnen Lustarten denkt

er nicht, er möchte keine inhaltlichen Vorgaben machen, jeder einzelne muss die ihm gemäße Form der Lustgewinnung selbst finden.

Wohl aber lehrt er, dass die Erlebnisqualität einer Lusterfahrung unabhängig vom Zustandekommen der Empfindung besteht.

Panajotis Kondylis hat dies später die „Entkoppelung der Legitimität der Lust von der Legitimität ihrer Ursache" genannt. Vom Phänomen allein her lässt sich kein Lusterlebnis abwerten: Wenn wir eine Erfahrung als freudvoll verbucht haben, dann stellt diese einen Wert dar, wie immer sie auch hervorgebracht wurde.

Der Status einer angenehmen Empfindung ändert sich nicht, selbst wenn diese auf eine Weise zustande gekommen ist, die gegen konventionelle Sittengesetze verstößt. In Bezug auf die Bewertung traditioneller Sittenregeln gehen die Kyrenaiker übrigens konform mit den Kynikern, die ebenfalls die Sitte als willkürlich festgelegte Konvention ansehen, um die sich ein aufgeklärter Bürger nicht unbedingt kümmern muss. Diogenes von Sinope war berüchtigt für seine kontratraditionellen Vorschläge in Sachen Sexualmoral. Sein Prinzip: „naturalia non sunt turpia," nichts Naturgewolltes ist für den Menschen schimpflich, demonstrierte er drastisch, indem er in aller Öffentlichkeit mit der Lais Liebe machte.[6] Im Gegensatz zu den Kyrenaikern ging es den Kynikern aber nicht um eine Kultivierung, sondern um die Überwindung der Leidenschaften.

Es besteht kein Zweifel, dass der bedeutendste hedonistische Ethiker des griechischen Altertums *Epikuros von Athen* wesentlich von dem Gründer der kyrenaischen Schule beeinflusst war. 341 auf Samos geboren, begann er mit 14 Jahren zu philosophieren, kam 323 nach Athen, nahm Unterricht in Mathematik, Naturphilosophie und Rhetorik bei Nausiphanes.

310, als er 32 Jahre alt war, entwarf er sein praktisch-eudämonistisches Philosophie-Programm, den Menschen vom Leiden zu befreien und den Weg zum Glück zu weisen. Er begann zuerst in Mytilene, dann in Lampsakos und zuletzt in Athen seine Schule aufzubauen. In Athen kaufte er für 80 Minen jenes Gartengrundstück, wo er die Wohnstätte für seine Schule errichten ließ. Ihr gehörten neben den philosophischen Schülern auch deren Ehefrauen, Sklaven und eine Reihe von Hetären an. Seine eigene Lieblingshetäre war Leontion.

Der Garten (Κηπός) sollte eine Oase des Friedens sein, wo man von den Stürmen des Weltlebens geschützt war: Hier fand die Praxis des dritten Weges statt, nicht in Revolte gegen Staat und Gemeinschaft, aber in abgeschiedener kontemplativer Freiheit. Epikur war in seinen letzten Jahren kränklich und von Schmerzen geplagt, eine Tatsache, die sich dann auch in seiner Philosophie niedergeschlagen hat.

Anders als die kyrenaische basiert die epikureische Ethik auf einem naturphilosophischen Fundament und zwar dem atomistischen Materialismus von Demokrit. Man braucht Wissen über die Natur und die Erkenntnis, um den Weg zur Glückseligkeit zu finden. Naturwissenschaft ist wichtig für die Ethik, weil der handelnde Mensch selbst ein Stück Natur ist. Dieser epikureische Naturalismus macht die Anknüpfung an eine moderne naturwissenschaftliche Weltsicht leicht. Naturerkenntnis wirkt aufklärerisch, weil sie in der Lage ist, unsinnige und nutzlose bzw. gefährliche metaphysische Illusionen aufzulösen.

Naiver Volksglaube an zürnende Götter verbreitet unnötigerweise Furcht und Schrecken. In seiner modern wirkenden *Naturlehre* formuliert Epikur bereits Erhaltungsgesetze für die stoffliche Materie und in seiner Ontologie nimmt er nur Raum und Materie an, womit die Ewigkeit der Bewegung und die Unaufhörlichkeit des Aufbaus und Zerfalls geordneter Gestalten garantiert ist.

In der *Erkenntnislehre* vertritt er einen materiellen Sensualismus; auch sinnliches Erkennen ist ein physischer Vorgang, ein Abbildungsprozeß, bei dem die Information über kleine Bildträger in die Sinne gelangt.

In der *Psychologie* verteidigt er einen konsequenten materialistischen Monismus.

„Wer also die Seele für unkörperlich erklärt, der redet ins Blaue hinein, denn wäre die Seele von dieser Art, so könnte sie überhaupt weder wirken noch leiden, tatsächlich aber finden diese Vorgänge beide bei der Seele statt."[7] Es war bis weit in die Stoá hinein griechische Überzeugung, dass nur Körperliches wirken kann. Nur wenn das Lust-Gefühl als körperliche Reaktion verstanden wird, kann man begreifen, dass stoffliche Genussmittel wie Essen und Trinken angenehme Seelenzustände hervorrufen.

Nur unter monistischer Voraussetzung versteht man, dass die Vorstellung einer fernen geliebten Person jemanden in einen physischen Erregungszustand versetzen kann. In der modernen Psychobiologie besitzen wir eine eklatante Bestätigung von Epikurs materialistischer Seelenlehre.

Epikurs Theorie von der Natur des Geistes ist ultramodern: Auch der menschliche Geist ist ein Produkt der Natur und hat sich in langsamer stetiger Entwicklung unter dem Zwang der Bedürfnisse herausgebildet. Die Fertigkeiten des Geistes sind Ergebnisse der Auseinandersetzung des Organismus mit den Notwendigkeiten seiner Existenz. Wir haben es hier mit einer Naturgeschichte des Geistes zu tun, die in einigen Zügen beachtlich darwinistisch klingt.[8] So sieht Epikur bereits einen Übergang von tierischen zu menschlichen Fähigkeiten. Die ursprünglich instinktiv ausgeübten Tätigkeiten werden im Laufe der Zeit durch den sich selbst verstärkenden Intellekt feiner ausgestaltet.

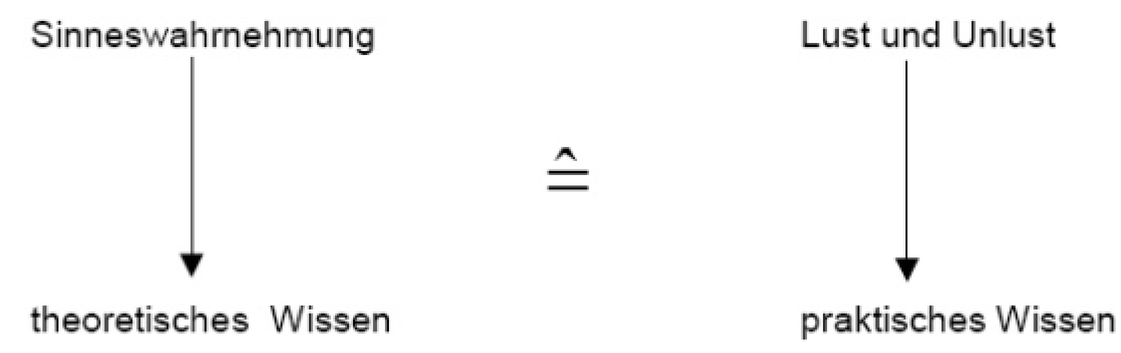
Speziell widmet sich Epikur der Sprache.[9] Er entwirft eine Sprachentwicklungshypothese, weil gerade die Existenz der menschlichen Sprache zu irrigen spiritualistischen und teleologischen Konzeptionen in der Anthropologie geführt habe. Worte entstanden, wie er meint, aus Reflexreaktionen auf äußere Sinnesreize wie Husten oder Niesen.

Das Bellen eines Hundes funktioniert auf solche Weise und stellt die Vorform einer kommunikativen Zeichensprache dar. Im Brief an Herodotus wird bereits eine Art Selbstorganisationsmodell der Sprachentstehung vorgeschlagen.

Der Naturalismus ist nun Epikurs wichtigste Basis für seine Ethik. Erst muss man die Menschen über die vielen supernaturalistischen metaphysischen Illusionen aufklären, denen sie anhaften, denn die Furcht vor den traditionellen Göttern steht dem Glück im Wege, die Furcht vor dem Tode führt zur Täuschung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele.

Eine Brücke von Naturlehre und Ethik stellt die Einsicht dar, dass die beiden Erlebnisformen (παθή) Lust und Schmerz rein physiologische Funktionen des Nervensystems bilden, eine Einsicht, die Paul Broca im 19. Jahrhundert durch seine Entdeckung des Limbischen Systems bestä-

tigt hat. Dabei ergibt sich nach Epikur folgende Relation:



[≙ bezeichnet Homologie]

Unter dieser Voraussetzung kann er daran gehen, eine Ethik auf empirischer Basis aufzubauen. Er macht dabei eine folgenreiche Unterscheidung: er trennt die ruhige ausgeglichene Lust, καταστηματικὴ ἡδονή, von jener Lust, die in einer Bewegung besteht, ἡ ἐν κινήσει ἡδονή.

Nur die erste statische Lustform kann nach Epikur als Weg zum wahren Glück angesehen werden, nur ein Zustand der Ruhe und Schmerzlosigkeit bildet die Voraussetzung für ein glückliches Leben, nicht aber der von leidenschaftlicher Bewegung erfüllte Seelenzustand.

Anders als die kyrenaische Schule, die keine Hierarchie der Lustarten vorgeben wollte, bewertet Epikur die Seelenruhe (ataraxia) höher als die aktive dynamische Lust. Wichtig ist für ihn Freiheit von Angst, Unempfindlichkeit gegen Schicksalsschläge und Abwesenheit von Schmerz. Das sinnliche Vergnügen, das für Aristipp, Eudoxos oder Theodoros ganz oben rangierte, wertet Epikur als positiv, aber doch sekundär. In Bezug auf das Verhältnis von geistiger und sinnlicher Lust (intellektuelles Begreifen und z.B. Sexualität) denkt er ganz von seinem reduktionistischen Materialismus her.

Die geistige Freude hat keinen autonomen Gegenstand, sie ist nur die Spiegelung der sinnlichen Lust im Denken; der Geist kann allerdings zur Lustverstärkung dienen, Vernunft kann vergangene Freuden ins Bewusstsein zurückrufen und zukünftige Genüsse antizipieren. Ontologisch gesehen liegen beide Gefühlsregungen jedoch auf derselben Ebene.

Der physiologische Reduktionismus Epikurs hat eine bedeutsame Konsequenz:

Als sich später vor allem im christlichen Kontext der Gegensatz von Geist und Körper verschärfte, wurde die Körperwelt = „Welt des Fleisches“ = „Welt der Lust“, zum Ort der Sünde. Schlüsselbegriff σάρξ = Fleisch. Dies ist ein Leitbegriff der Anthropologie des Neuen Testamentes. Nun taucht aber σάρξ auch bei Epikur auf. Er gebraucht nämlich die Begriffe

ἡδονὴ τῆς σαρκώς   körperliche Lust
ἡδονὴ τῆς ψυχής   Lust der Seele.

Entscheidend für seine Ethik ist, dass beide aber kategorial nicht verschieden sind, also der gleichen ontologischen Ebene angehören.[10] Aufgrund des monistischen Materialismus ist also eine These von der Sündhaftigkeit des Fleisches im epikureischen System nicht haltbar.

Zentraler Diskussionspunkt in der epikureischen Ethik ist die Transformation des Lustbegriffes, schon in der Antike bemerkte man hier eine Inkongruenz; bereits Cicero hat darauf hingewiesen, dass See-

lenruhe (ἀταραξία) und Lust (ἡδονή) semantisch schlecht harmonieren.
Mit einigem Recht könnte man daran denken, die Erfüllung der Ziele, welche die Beseitigung der Spannungszustände Hunger, Durst, sexuelle Erregung liefert, als Zustände der Seelenruhe zu betrachten.
Aber dadurch ist dennoch eine Bedeutungsverschiebung involviert, die dem ursprünglichen kyrenaischen Gebrauch des Ausdruckes „Lust" zuwiderläuft. So bemerkt denn selbst Cicero, dass die Epikureer zwar bescheidener, die Kyrenaiker jedoch konsequenter sind.
Eine Erklärung, warum Epikur diese Bedeutungsverschiebung vorgenommen hat, bietet die Vermutung von Hermann Usener: Im höheren Alter war Epikur von einem schmerzhaften Blasenleiden gequält, das man damals nicht heilen konnte. Aus diesem Grund verschob sich das in der Jugend hochgehaltene Ideal der Lustoptimierung in Richtung auf Schmerzlosigkeit. Aus dieser frühen Zeit finden wir jedenfalls Äußerungen, die in die Richtung gehen, wie man sich einen Epikureer vorstellt. Diogenes Laërtius berichtet aus seiner nicht erhaltenen Schrift über das „Endziel des menschlichen Handelns":
„Ich wüsste nicht, was ich mir überhaupt noch als ein Gut vorstellen kann, wenn ich mir die Lust am Essen und Trinken wegdenke, wenn ich die Liebesgenüsse verabschiede und wenn ich nicht mehr meine Freude haben soll an dem Anhören von Musik und dem Anschauen schöner Kunstgestaltungen."[11]
Solche Äußerungen haben das Bild geprägt, dass Hedonisten egoistische Lustoptimierer sind, die sich um keine Tugenden, nicht um die Gemeinschaft, ja nicht einmal um das Wohlergehen der Objekte ihrer Begierde kümmern. Dies ist jedoch voreilig, denn die Hedonisten erkennen Tugenden an, deuten sie jedoch anders. Der Wert der Tugenden ist nicht absolut, sondern instrumentell zu verstehen. Auf dem Wege zur Lust lauern Gefahren und Störungen dieses Zustandes. Sittliche Tugenden haben nun die Funktion, das angenehme Leben zielstrebig zu erreichen und Hindernisse auf dem Wege zum freudvollen Erleben zu beseitigen. Der Wert der Tugenden ist also abgeleiteter, funktionaler Natur.
Nehmen wir als Beispiel die Gerechtigkeit: Der Ungerechte kann nie sicher sein, dass seine Übervorteilung von Mitmenschen für alle Zukunft verborgen bleibt. Durch diese stete Unsicherheit wird seine Gemütsruhe und Glückseligkeit beeinträchtigt und zwar mehr, als die rechtswidrig angeeigneten Güter es gut machen können. Auf der anderen Seite tragen Wohlwollen, Liebe und Unterstützung zu unserer ausgeglichenen Seelenverfassung bei, sie verbessern somit die Lustbilanz.
Sittliche Normen, Tugenden werden also bei Epikur nicht aus evidenten Prinzipien, Wertintuitionen oder dergleichen abgeleitet, sondern sie ergeben sich aus langfristigen, folgenorientierten Klugheitsüberlegungen. Im Wettbewerb der egoistischen Strebungen sind solche Klugheitsregeln vonnöten, die Konflikte vermeiden und die Kooperationskosten senken. Wenn alle Mitglieder der Gesellschaft zielbewusste und perfekte weit vorausdenkende Egoisten wären, wären keine Gesetze, ja gar keine Staatswesen vonnöten. Da aber nur die Weisen virtuose Egoisten sind – da sie diesen Rückkoppelungsmechanismus verstanden haben – die übrigen Menschen aber nicht auf lange Sicht denken können, deshalb brauchen wir Gesetze.

Der Begriff des Egoismus hat heutzutage einen schlechten Klang, weil man damit eine zu kurzsichtige, wenig sozialverträgliche Handlungsweise verbindet. In der griechischen Antike muss man aber vom damals durchaus respektablen Begriff der Selbstsorge, ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, ausgehen, der mehr als die Selbstreflexion, das γνῶθι σαυτόν, nämlich das „Sich-kümmern-um-sich-selbst" ausdrückt. Die Selbstsorge hat nichts mit möglichem sozialschädlichem Verhalten zu tun, im Gegenteil ist sogar Platon davon überzeugt, dass man im Staat keine verantwortliche Rolle übernehmen kann, wenn man mit sich selber nicht zurechtkommt[12] und Aristoteles meint in der Nikomachischen Ethik: „Jeder ist sich selbst der beste Freund, und darum soll man auch sich selbst am meisten lieben".[13] Im epikureischen System der Ethik ist speziell der τετραφάρμακος, die vier Grundregeln, dazu da, die Stabilisierung und Regulierung des Innenlebens hervorzubringen. Selbstsorge ist durchaus mit der Sorge um den anderen zu verbinden.

Auch *Freundschaft* kann aus dem egoistischen Glückstreben abgeleitet werden, ohne jede metaphysische Vorgabe. Nach Freunden soll man streben, weil sie uns helfen, sicher und furchtlos zu leben. Freunde sind nicht nur wichtig, weil sie uns Wohltaten erweisen, sondern auch das Gute, das *wir* ihnen tun, trägt zu unserem angenehmen Leben bei. Für Freunde Opfer zu bringen, ist durchaus in Einklang mit der hedonistischen Wurzel der Freundschaft.

Der rationalistische Kalkül, der die Reziprozitätsanalyse durchführt, reicht völlig aus, um Freundschaft als hohes Gut zu rechtfertigen. Damit erweist sich die hedonistische Ethik als von *metaphysischer Sparsamkeit* getragene moderne naturalistische Lebensphilosophie.

Mit *einem* Axiom und einem Langzeitkalkül kommt diese Ethik aus: Man braucht als materielle ethische Voraussetzung nur das Lustaxiom und einen Verrechnungs-Algorithmus zur Konsequenzen-Analyse. Keine metaphysisch dubiosen Voraussetzungen wie eine Götterlehre, die Unsterblichkeit der Seele oder eine allwissende Vorsehung, welche allesamt der skeptischen Analyse nicht standhalten, werden benötigt.

Allein der Atomismus, die Kausalität und ein Zufalls-Generator auf der ontologischen Ebene[14] sowie eine zum normativen Axiom erhobene psychologische Erfahrung auf der axiologischen Ebene reichen aus.

Diese sparsame Basis macht den Hedonismus zur geeigneten Ethik für die moderne Zeit, in der einerseits das naturwissenschaftliche Weltbild vorherrschend ist und andererseits das individuelle Glück der Person im Mittelpunkt steht. Epikurs Ethik ist also im Einklang mit Physik, was ein Blick auf die Quantenchromodynamik bestätigt, in Einklang mit Psychologie, wenn man an Freuds Lustprinzip denkt, und im Einklang mit der Neurologie, wenn man an die moderne Sicht des Leib-Seele-Problems denkt. Epikurs Ethik steht überdies im Einklang mit der Evolutionsbiologie, wenn man die historische Dimension der menschlichen Strebungen im Auge hat. Epikurs Ethik ist sogar in Übereinstimmung mit metatheoretischen Prinzipien wie ontologischer Sparsamkeit, sprachlicher Einfachheit und intersubjektiver Verständlichkeit.

II. Rezeption des Hedonismus

Die hedonistische Tradition wird wieder vom Renaissance-Humanismus aufgenommen, hier geraten die stoischen Tugendlehren unter skeptische Analyse, speziell die Vorstellung, dass Tugenden evidente Selbstzwecke seien.

Der erste Protagonist, der an Epikur anknüpfend die Motivationen der Tugend ins Visier nimmt, ist *Lorenzo Valla*, der in seinem 1431 erschienenen Werk: „De voluptate ac vero bono" bereits die Frage stellt:

„Wo findet sich jemand, der behauptet, die Tugenden seien um ihrer selbst willen zu erstreben? Nicht einmal Gott muss man dienen ohne Aussicht auf Belohnung."[15]

Im Mittelalter lässt sich kaum ein Philosoph identifizieren, der eine Ethik mit hedonistischer Tendenz vertreten hätte. Das Lebensideal war auf die Nachfolge Christi ausgerichtet und somit asketisch orientiert. Selbst die stark eingeschränkten Freuden des ehelichen Lagers wurden nur unter Auflagen und nur zur Reproduktion freigegeben. Dies bedeutet nicht, dass sich das Volk und schon gar nicht die hohe Geistlichkeit an das Sparsamkeitsprinzip der Lust gehalten hätten, sondern nur, dass die in der Öffentlichkeit vertretenen ethischen Leitlinien an Enthaltsamkeit, Verzicht und Tristesse orientiert waren.

Valla stellt den Lustgewinn als Ziel menschlicher Handlungen dar und zwar argumentiert er dabei, dass er den Menschen als Teil der Natur begreift, sein Körper, seine Bedürfnisse, seine Empfindungen sind, weil von Natur aus gegeben, nicht zu verachten „Ceterum natura mortalibus quam plurima bona proposuit. Nostrum est illis bene uti scire."[16] Auch die Gesetze, die das Gemeinwesen regieren, sind dazu da, um uns ein glückliches Leben zu ermöglichen.

Bei *Agnolo Firenzuola* wird das Schöne Sinn und Zweck des Lebens und wieder taucht die Argumentation von Eudoxos von Knidos auf:

„Delectatio autem ultima rerum est omnium neque quis ab aliquem finem delectatur, sed ipsa delectatio est finis."

Langsam finden die Ideen der Kyrenaiker und Epikureer Eingang in die Literatur und das zuerst in die Utopien der Lebenswelt. *François Rabelais* verbreitet in „Gargantua und Pantagruel" optimistische Lebensauffassung als Gesundheitsfürsorge. Dies liegt ganz im Sinne des τετραφάρμακος, der epikureischen Anleitung zur Selbstsorge als philosophischer Therapie. Rabelais utopische Gesellschaft der Abtei Thélème hat als Klosterregel das Prinzip

„Fay ce que tu vouldras"
[Tu was du willst]

Thélème ist das Antikloster, in dem freie Menschen ein eigenbestimmtes, genussvolles Gemeinschaftsleben führen. Thélème ist typisch epikureisch, weil Eigennutz und Gemeinwohl sich gegenseitig stützend simultan realisiert sind. Die Selbstsorge eines jeden kommt dem Glück aller zu Gute. Die Optimierung des individuellen Glücks führt ohne weitere Zusatzbedingungen zum Glück der Gemeinschaft.

Zur Zeit der Aufklärung war der kompromissloseste und radikalste Verteidiger einer lustorientierten Ethik *Julien Offray de LaMettrie.* LaMettrie gründet seine Ethik wie Epikur auf einen konsequenten Materialismus, genauer auf eine Maschinentheorie des menschlichen Geistes. Lust, Freude, genauso wie intellektuelles Verstehen sind Geschehnisse im Zentralnervensys-

tem, damit wird auch die kategoriale Gleichheit von körperlichem und geistigem Vergnügen etabliert, ganz im Sinne von Aristipps Prinzip: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς.

Die Freude bei der Lösung eines mathematischen Problems, das Entzücken beim Anblick des geliebten Partners, das Ergötzen an raffinierten Klangkombinationen, alles sind Emotionen, denen Erregungen eines Komplexes im ZNS entsprechen – seit Paul Broca Limbisches System genannt.

Die moderne psychobiologische Forschung hat durch Analyse der emotiven Zentren des Gehirns LaMettrie voll bestätigt.

Auf dieser Basis baut dann LaMettrie seine Ethik auf, die er bezeichnenderweise unter dem Titel Anti-Seneca laufen lässt. Ihm schwebt aber als Lebensziel weder stoische Apathie noch epikureische Ataraxie vor, das wäre aus seiner Sicht nur negatives Glück.

Das Ziel des Lebens muss positiv bestimmt werden: „Eine ausgezeichnete Konstitution von Leib und Seele, Schönheit, Wissen, Geist, Talent, Charme, Ehren, Wohlstand, Gesundheit, ... – das ist das wirkliche und vollkommene Glück" heißt es im Anti-Seneca.

Damit liegt sein τέλος nahe am kyrenaischen Ideal. LaMettrie weiß aber auch, dass es viele Menschen gibt, die auf Grund endogener oder ideologisch induzierter Geisteshaltung sich selbst bei dem Streben nach diesem Glück im Wege stehen. Solche Personen bedürfen therapeutischer Hilfe, ganz im Sinne des epikureischen Seelentrainings. Für die Zögerlichen hat LaMettrie dann sein Werk „L'art de jouir" verfasst, das die Kunstfertigkeit lehrt, die Fülle des Lebens zu genießen.[17]

Damit reiht sich LaMettrie auch in die Tradition der philosophischen „Glückstechnologen" ein. So wie man den Theologen als Verfechter einer „Heilstechnologie" ansehen kann, kümmert sich der hedonistische Philosoph um das Gelingen eines guten, geglückten Lebens.

LaMettrie bemüht sich somit um die Wiedererweckung des epikureischen Zieles, eine Therapie glückshemmender Einstellungen zu liefern; wohl wissend, dass seine Aufgabe schwieriger war als zu den Zeiten, da Epikur seine κυρίαι δόξαι, die Anleitung zur glücklichen Lebensführung verfasst hatte.

III. Vom Hedonismus zum Utilitarismus

Die Tradition der sensualistisch fundierten Lustethik kommt im 19. Jh. vor allem unter dem Einfluss kantischer Pflichtethik und den idealistischen Normensystemen fast völlig zum Erliegen. Vor allem in der deutschen Philosophie hatte alle empirisch verankerte Ethik immer den Einwand gegen sich, dass ihre Grundsätze nicht aus Gründen apriori eingesehen werden können. Nur im angelsächsischen Raum hielt sich getragen durch den Utilitarismus eine Lebensphilosophie hedonistischer Prägung. Die Schlüsselfigur beim Aufbau eines modernen Utilitarismus ist *Jeremy Bentham.*

Die Basis seines Moralsystems ist sehr einfach: „Nature has placed mankind under the governance of two souvereign masters *pain* and *pleasure.* It is for them alone to point out what we ought to do..."[18]

Der Wert einer Handlung ist aus den Folgen für das Glück der involvierten Personen zu bestimmen. Soziale Handlungen sind also von sich aus moralisch neutral, die Wertung erfolgt durch die Folgenab-

schätzung in Bezug auf die Lust-Bilanz der Betroffenen.

In der analytischen Philosophie waren es nur wenige Autoren, die sich für die materialen Fragen der Ethik engagierten, fast alle flüchteten sich in das weniger angreifbare Gebiet der Metaethik oder deontischen Logik. Eine Ausnahme bildet hier Bertrand Russell, der eine praktische Philosophie auf hedonistischer Basis verteidigt hat. Leitlinie seiner Ethik ist eine These von David Hume, die dieser in seinem „Treatise of Human Nature“ [2.3.3] vorgebracht und die immer wieder Erstaunen bei rational-nüchternen Philosophen, auch bei Karl Popper ausgelöst hat: „Die Vernunft ist die Sklavin der Leidenschaften, sie soll es bleiben, sie kann nie eine andere Rolle beanspruchen als den Leidenschaften zu dienen und ihnen zu gehorchen“.[19] Russell geht in diesem Sinne von der Tatsache aus, dass die Menschen Wünsche besitzen, welche die Ziele der Handlungen bilden, zu deren Realisierung bedarf es dann der Vernunft. Die Vernunft hat nichts mit den Zielen zu tun, ihr obliegt nur die Suche nach dem optimalen Weg zur Verwirklichung der Interessen. Die Vernunft kann aber auch helfen, Blockaden der Erlebnisfähigkeit aufzuheben.
Russell nennt v.a. Sündenbewußtsein, Narzissmus und Größenwahn als Hindernisse auf dem Weg zu einem gelungenen Leben. In einer Abhandlung mit dem v.a. für puritanische Ohren provokativen Titel „Lob des Müßigganges“ (1935) kritisiert er jene Arbeitsethik, bei der nicht mit Arbeit ausgefüllte Zeit als Vergeudung angesehen wird.
„Diese Moral der Arbeit ist eine Sklavenmoral und in dieser neuzeitlichen Welt bedarf es keiner Sklaverei mehr“.[20]

Nicht *zukunftsorientierte* Akkumulation von Gütern, nicht rastloser Arbeitseifer mit wachsendem materiellem Aufstieg, sondern gegenwartsfokussierte Freude am Genuss an einer erfüllten Freizeit preist Russell in dieser Schrift. Er wiederholt dabei, was der griechische Satiriker Lukian von Samosata[21] schon proklamierte:
Sechs Stunden Arbeit sind genug für einen Tag, die andere Zeit sei zum Leben da.
In diese Tradition reiht sich in jüngster Zeit *Michel Onfray* ein, der in seiner „Theorie des verliebten Körpers“ eine hedonistische Philosophie aristippischer Prägung verteidigt, die sich für einen ausgefeilten Libertinismus einsetzt.
Als Zusammenfassung sei noch einmal zusammengestellt, was nach meiner Meinung das Wesen einer hedonistischen Ethik auf naturalistischer Basis sein könnte: Aus naturalistischer Sicht ist es sinnvoll, bei dem Aufstellen von Handlungsnormen die faktischen Dispositionen des Menschen zu berücksichtigen, um die Spannungen zwischen *Sollen* und *Wollen* zu minimieren. Apriorische Vernunftethiken haben in der Vergangenheit immer nur von den Prinzipien her Rechtfertigungen von Handlungsmustern aufgebaut. Eine aposteriorische Moralphilosophie wird vom *Können*, d.h. den faktischen Engrammen der Individuen ausgehen, um ein harmonisches Zusammenleben der Individuen zu ermöglichen. Auf Celsus geht der Grundsatz zurück „ultra posse nemo obligatur“, man kann niemanden verpflichten, mehr zu tun als er imstande ist. Rigoristische Forderungen, die den Menschen über seine Fähigkeiten hinaus belasten, sind ethisch nicht sinnvoll. Naturalisierung in der Ethik, z.B. Biologisierung, heißt nicht einfach, beliebige Neigungen zu sanktionieren, nur

weil sie vorhanden sind, sondern, soweit von der Schadensminimierung her vertretbar, den *sparsamsten Kanon von Restriktionen* aufzustellen, der mit dem Glück des einzelnen kompatibel ist. Sparsamkeit spielt also sowohl im deskriptiven als auch im normativen Naturalismus eine Rolle. In einem Fall begrenzt sie die Zahl der Entitäten bei der Erklärung, in anderen Fall die Zahl der Restriktionen, die dem Glück des Menschen entgegenstehen. Eine naturalistische Ethik kann eine eudämonistische Form haben oder speziell einen Hedonismus verteidigen, eben weil sie an der Faktizität des Luststrebens aller Individuen nicht vorbei gehen will.[22] Ihr ist es ein Anliegen, dass die Menschen nicht aus Selbstzweck Prinzipien erfüllen müssen, sondern dass das Lebensglück des Einzelnen optimiert wird. Sie ist in dem Sinne auch einem Ockhamschen Sparsamkeitsprinzip unterworfen, denn sie bemüht sich, sparsam mit Verboten umzugehen. Eine naturalistische Ethik, die die Faktizität der Wünsche und Strebungen des Menschen nicht negiert, wird auch eher mit Empfehlungen und Ermunterungen arbeiten, weniger mit Verboten. Sie wird überdies Toleranz bezüglich der Varianz von Einstellungen üben. Da sie eingesehen hat, dass die menschliche Spezies kein homogenes Ensemble ist, sondern starke Streuungen in den Dispositionen besitzt, wird sie auch duldsam bezüglich der Vielfalt von Verhaltensmustern sein. Eine naturalistische Ethik wird im Unterschied zu Ethiken, die auf unfehlbaren Wertintuitionen oder theonomen Grundsätzen aufbauen, nicht mit Strafsanktionen gegen Übertreter von Regeln angehen, sondern mit Abschirmmaßnahmen und Präventivstrategien. Aus dem Wissen daraus, dass das Befolgen von Sollensregeln vom Können her begrenzt ist, ergibt sich ein höheres Maß an Humanität. Eine naturalistische Ethik wird verständnisvoll, aber nichtsdestotrotz energisch mit Schadensstiftern in der Gesellschaft umgehen. Sie kann es aber besser und erfolgreicher, wenn sie auf die internen, somatisch verankerten Aggressionspotenziale Rücksicht nimmt. Eine naturalistische Ethik kann auch ohne Verlust der Dignität *zeitabhängig* sein. Anders als traditionelle Offenbarungs-, Vernunft- oder intuitionistische Ethiken kann sie sich an die wandelnden sozio-ökonomischen Bedingungen anpassen. Als Glückstechnologie kann sie sich durchaus als ein variables Regelsystem begreifen, das das freudvolle Zusammenleben vieler Individuen optimieren möchte. Die raumzeitliche Variierbarkeit einer naturalistischen Ethik macht sie flexibel, undogmatisch und situativ anwendbar. Sie verabschiedet sich von der Überzeitlichkeit der normativen Grundsätze und arrangiert sich mit der Kontingenz der Lebensumstände des Menschen. Auf diese Weise dient die naturalistische Ethik dem Ziel eines freudvollen, gelungenen Lebens.

Anmerkungen:

[1] Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen II, 74.

[2] K. Doering: Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker. Akad. Wiss. Lit. Jg. 1988; 1 1988, S. 62-70.

[3] Xenophon: Memorabilien § 8.

[4] Diogenes Laërtius II, 75.

[5] Diogenes Laërtius: II, 70.

[6] Clemens Romanus: Homiliae 5, 18, 147.

[7] Diogenes Laërtius: X, 67.

[8] Ch. J. Lumsden/E. O. Wilson: Wie das menschliche Denken entstand. Das Feuer des Prometheus. München 1984.

[9] H. Usener: Epikurea fr. 335.

[10] H. Cancik: Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral. In: A. K. Siems: Sexualität und Erotik in der Antike. Darmstadt 1994, S. 347-374.

[11] Diogenes Laërtius, X, 6.

[12] Platon: Alkibiades I 133e.

[13] Aristoteles Nikomachische Ethik, 1168b, 5-10.

[14] Die spontane Abweichung der Atome von ihrer deterministischen Bahn, die παρεγκλίσις führte Epikur ein, um die Verflechtung der Atome zu komplexen Systemen zu erklären.

[15] L. Valla, XIV, 9.

[16] L. Valla, XII, 9.

[17] J. O. de LaMettrie: Die Kunst Wollust zu empfinden. Nürnberg 1987.

[18] J. Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. New York 1948, S. 1.

[19] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur. Hamburg 1973, S. 326.

[20] B. Russell: Lob des Müßigganges. In: Ders.: Philosophische und Politische Aufsätze. Reclam 1971, S. 170.

[21] Lukian: Sentenzen 17.

[22] B. Dessau/B. Kanitscheider: Von Lust und Freude. Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung. Frankfurt Insel 2000.

Prof. Dr. Malte Hossenfelder (Graz/Österreich)

Vor- und Nachteile des Hedonismus

Der Hedonismus genießt keinen besonders guten Leumund. Jemanden einen Hedonisten zu nennen, wird oft als Vorwurf verstanden. Man denke etwa an die ehemalige „Toscana-Fraktion" des deutschen Bundestages. Das hat seinen Ursprung in der langen Geschichte lustfeindlicher Lehren, die sich in der platonisch-stoischen Tradition und später im Christentum ausgebildet haben. Dabei werden die Vorteile, die der Hedonismus als ethische Theorie hat, leicht übersehen. Ich möchte dem entgegenwirken und diese Vorteile hervorkehren (A), jedoch auch die Probleme und Schwierigkeiten, die mit dem Hedonismus verbunden sind, nicht verschweigen (B), um schließlich den Versuch einer Umdeutung zu unterbreiten (C).

A. Vorteile

Ein unschätzbarer Vorteil des Hedonismus ist, dass er sich als einheitliches, in sich geschlossenes System konstruieren lässt, das es gestattet, für jede einzelne Handlung eine lückenlose rationale Begründung zu geben. Damit erfüllt er eigentlich in vollkommener Art das Ideal, das den Begründern der abendländischen philosophischen Ethik zweifellos vorgeschwebt hat: Der griechische Weise kann auf jede noch so konkrete praktische Frage eine rationale Antwort geben. Dem Hedonisten müsste das tatsächlich gelingen. Wenn man als höchstes Prinzip alles menschlichen Handelns den größtmöglichen Lustgewinn ansieht, dann müsste sich jede einzelne Handlung eindeutig daraus ableiten lassen. Das geschieht mit Hilfe des „hedonistischen Kalküls", der darin besteht, dass man die bei einer Handlung zu erwartende Lust und Unlust gegeneinander verrechnet, um so den „Gratifikationswert" zu erhalten. Gewählt wird dann jeweils die Handlungsalternative mit dem größten Gratifikationswert. Dass dieser Wert bei zwei Alternativen identisch ausfällt und so keine Entscheidung ermöglicht, ist theoretisch zwar nicht auszuschließen, aber höchst unwahrscheinlich, wenn man die Messskala entsprechend verfeinert.

Der Hedonismus hat so gegenüber anderen Ethiken einen deutlichen Rationalitätsvorteil. Die religiösen Ethiken gründen sich auf einen irrationalen Glaubensartikel, der nur die jeweiligen Anhänger bindet. Und auch die so genannten Sollensethiken, deren Prototyp Kants Lehre ist, fußen letztlich auf einem irrationalen Grundsatz. Kants „kategorischer Imperativ" entspringt zwar aus der Vernunft, aber seine Geltung ist ein bloßes „Faktum der Vernunft" und keines Beweises weiter fähig, wie Kant selbst eingesteht. Das heißt, man kann niemandem begründen, warum er dem kategorischen Imperativ Folge leisten soll. Und das ist nur konsequent. Denn als *kategorischer* Imperativ gebietet er *unbedingt* und wollte man seine Geltung begründen, dann würde man sie auf die Geltung anderer Prinzipien zurückführen und dann geböte er nicht unbedingt, sondern eben unter der Bedingung der Geltung jener anderen Prinzipien. Alles unbedingte Sollen *muss* unbegründet und insofern irrational sein.

Der zweite große Vorteil des Hedonismus ist, dass er keine unmittelbaren Motivationsprobleme aufwirft, wie sie mit der Sol-

lensethik unweigerlich verbunden sind. Da kein Grund angegeben werden kann und darf, warum man den unbedingten Sollensforderungen folgen soll, muss die Frage nach einem möglichen Motiv unbeantwortbar bleiben. Kants Versuch, die Achtung vor dem Gesetz als Motiv heranzuziehen, bietet keine Lösung, sondern reicht das Problem nur weiter. Denn nun lautet die Frage: Warum soll ich vor dem bloßen Gesetz solche Achtung haben, dass ich ihm bedingungslos gehorche, auch wenn es zu meinen größten Schaden gereicht? Eine Begründung kann und darf nicht gegeben werden, weil dann die bloße Gesetzesachtung nicht mehr der letzte Bestimmungsgrund des Willens wäre, sondern die angeführten Gründe. Der Einzelne kann nur warten, ob sich die Achtung zufällig einstellt; wenn nicht, hat er keine Chance, ein guter Mensch zu sein.[1] Der Hedonismus dagegen richtet sich an das Eigeninteresse des Menschen. Die Lust wird als ein Gefühl vorgestellt, das unmittelbar als angenehm, als positiv empfunden wird. Das Luststreben bedarf daher keiner besonderen Motivation, weil die Menschen ohnehin geneigt sind, dem, was ihnen als gut erscheint, nachzugehen. Erst wenn man sie davon abbringen will, muss man Gründe angeben.

B. Probleme

1. Verschiedene Lustarten

Freilich hat auch der Hedonismus seine Probleme. Zunächst einmal muss man ihn konsequent konstruieren und der Versuchung widerstehen, mehrere Lustarten zu unterscheiden, um sie unterschiedlich zu bewerten. Wenn der Wertunterschied nämlich nicht rein quantitativ, sondern qualitativ aufgefasst wird, geht nicht nur die Einheit des Systems verloren, sondern der Hedonismus widerlegt sich in toto selbst, weil sein Grundprinzip, dass die Lust der höchste Wert sei, der all unser Handeln leite, unhaltbar wird. Wenn jemand zum Beispiel sinnliche und geistige Lust als zwei verschiedene Lustarten trennt, von denen die eine wertvoller sein soll als die andere, so bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder der Wertunterschied liegt in dem, was beiden gemeinsam ist und was sie zur Lust macht, dann kann er nur quantitativ sein, d.h. in der einen Art ist mehr von *derselben* Gegebenheit als in der anderen. Oder der Wertunterschied beruht auf dem, was in beiden verschieden ist, in den artbildenden Eigenheiten, dann ist die Lust nicht der höchste Wert, von dem alle anderen Werte abgeleitet sind, denn der Wertunterschied der beiden Lustarten ist auf etwas anderes als Lust zurückzuführen. Wer also mehrere Lustarten mit qualitativen Wertunterschieden annimmt, hebt den Hedonismus auf.

Ein prominenter Vertreter einer solchen Auffassung ist John Stuart Mill. In seiner Schrift „Utilitarianism" unterscheidet er körperliche und geistige Lust und misst der geistigen einen weitaus höheren Wert zu. Dabei betont er ausdrücklich, dass der Wertunterschied kein rein quantitativer sei, sondern in der Qualität begründet liege.[2] Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Epikureer, aber das beruht sicher auf einem Missverständnis, das freilich häufig anzutreffen ist. Die antiken Hedonisten waren sich über die Problematik mehrerer Lustarten durchaus im Klaren. Aristipp, der Begründer des kyrenaischen Hedonismus, lehrt, „dass Lust von Lust sich nicht unterscheide und nichts lustvoller sei".[3] Damit kann gewiss nicht gemeint sein, dass die Lust überhaupt keinerlei Grade kenne, sodass nie eine Sache lust-

voller sei als eine andere. Dadurch würde im Hedonismus jede Handlungsentscheidung unmöglich gemacht. Wogegen Aristipp sich ganz offensichtlich richtet, ist die *qualitative* Unterscheidung verschiedener Lustarten, sofern sie zugleich einen Wertunterschied begründen soll, der nicht rein quantitativ ist. Zwar unterscheidet auch er zwischen körperlicher und seelischer Lust und wertet die körperliche höher. Doch das lässt sich leicht mit der Auffassung, dass „Lust sich nicht von Lust unterscheide", in Einklang bringen, wenn man es so interpretiert, wie es allem Anschein nach gemeint ist: Lust ist stets ein und dasselbe. Sie kann nun freilich im Körper oder/ und in der Seele auftreten, und im ersteren Fall ist die Empfindung regelmäßig stärker als im letzteren. D.h. die Lüste lassen sich wohl unterteilen nach dem Medium, in dem sie auftreten, aber ihr Wertunterschied ist rein quantitativer Natur. Aristipps jüngerer Zeitgenosse Eudoxos von Knidos, der ebenfalls einen Hedonismus vertritt, argumentiert im gleichen Sinne, dass „das Gute nur durch sich selbst vermehrt werde".[4] Wenn also die Lust das Gute ist, dann sind Wertunterschiede nur quantitativ denkbar.

Auch Epikur schließlich ist dieser Auffassung. Gewiss hat Mill darin Recht, dass Epikur zwischen sinnlicher und geistiger Lust unterscheidet und die geistige höher bewertet, aber Epikur lässt keinen Zweifel daran, dass Lust für ihn immer sinnliche Lust ist und dass der höhere Wert der geistigen nur daraus resultiert, dass die Sinne auf die gegenwärtigen Empfindungen eingeschränkt sind, der Geist dagegen die Gegenwart in die Vergangenheit und Zukunft überschreiten und so die gegenwärtige Lust durch Nach- und Vorfreude steigern kann, wobei diese immer nur Erinnerungen und Antizipationen *sinnlicher* Lüste sind. Epikur macht außerdem die Einteilung in „zuständliche Lust" und „Lust in Bewegung". Diese Einteilung deckt sich nicht mit der in sinnliche und geistige Lust, sondern ergibt sich aus dem negativen Hedonismus, den Epikur vertritt, indem er Lust als Freiheit von Unlust definiert. Zuständliche Lust ist die Empfindung der Unlustfreiheit, Lust in Bewegung die Empfindung des Übergangs von der Unlust zur Unlustfreiheit, bei dem sukzessive die Unlust ab- und die Unlustfreiheit zunimmt, zum Beispiel während des Essens oder Trinkens. Diese Begriffe bezeichnen also nicht zwei verschiedene Lustarten, die sich *qualitativ* unterschieden, sondern Lust ist immer ein und dasselbe, aber sie kennt zwei unterscheidbare Zustände, sofern sie in der *Quantität* schwanken oder dauern kann. Die Alten vertreten demnach einen konsequenten Hedonismus, der dem millschen eindeutig überlegen ist.[5]

2. Naturalistischer Fehlschluss

Das zweite Problem des Hedonismus ist seine Begründung. Wie lässt sich beweisen, dass das höchste Prinzip alles menschlichen Handelns der größtmögliche Lustgewinn ist? Das häufigste Argument ist, dass alle Lebewesen nach Lust strebten. Deswegen wurde der Hedonismus zum Paradebeispiel des so genannten naturalistischen Fehlschlusses, genauer: des Schlusses vom Sein auf das Sollen, der unzulässig sei. Denn daraus, dass alle Wesen tatsächlich nach Lust strebten, dürfe man nicht schließen, dass sie es tun sollten bzw. dass es richtig oder gut sei, dass sie es tun. Vorausgesetzt ist dabei, dass sich der Hedonismus als normative Ethik versteht, die zwischen richtigem und falschem Tun unterscheidet, was aber zweifellos

zutrifft. Mill zum Beispiel schreibt, „dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern", wobei unter Glück Lust und das Freisein von Unlust zu verstehen sei[6]. Die Diskussion um den ethischen Naturalismus hat, angestoßen durch G.E. Moore, Bände gefüllt. Sie konzentrierte sich hauptsächlich auf die logische Frage, ob es in allen Fällen unzulässig sei, vom Sein auf das Sollen bzw. von deskriptiven auf präskriptive Sätze zu schließen. Die Frage, ob ein solcher Schluss überhaupt sinnvoll wäre und was unter dem Sollen eigentlich zu verstehen sei, wurde ganz vernachlässigt. Ich meine dagegen, sie sollte vorher geklärt werden, bevor man sich so viel Mühe mit der Zulässigkeit macht. Dadurch würde vielleicht auch deutlich, ob im Hedonismus tatsächlich fehlerhaft geschlossen wird.

Lassen wir den Begriff des Sollens zunächst einmal beiseite und beschäftigen uns mit dem des richtigen Handelns. Unproblematisch scheint mir dieser Begriff, wenn er auf die Zweckdienlichkeit bezogen wird. Wer die geeigneten Mittel zu seinen Zwecken verwendet, handelt richtig, wer ungeeignete heranzieht, handelt falsch. So wird wohl jeder zustimmen, wenn man urteilt, dass jemand, der sein brennendes Haus mit Benzin zu löschen versuche, sich falsch verhalte. Um in diesem Sinne zwischen richtigem und falschem Tun zu unterscheiden, muss man also die Zwecke der Menschen und die dazu geeigneten Mittel kennen. In diesem Fall lassen sich auch präskriptive Sätze aus deskriptiven ableiten, wenn man die Zweck-Mittel-Beziehung in einen hypothetischen Imperativ kleidet. Das wird auch von R.M. Hare, einem der großen Naturalismuskritiker, eingeräumt. Sein Beispiel ist: „Wenn du zum größten Lebensmittelgeschäft in Oxford gehen willst, geh zu Grimbly Hughes." Das folge aus: „Grimbly Hughes ist das größte Lebensmittelgeschäft in Oxford." Es wird logisch einwandfrei aus einem deskriptiven Satz ein Imperativ abgeleitet. Da das eigentlich ja unzulässig ist, bemüht Hare sich sofort, das Skandalon zu beseitigen. Zunächst will er uns glauben machen, dass „Wollen" im hypothetischen Imperativ nicht „Wollen" bedeute, sondern „ein logischer Ausdruck" sei und „für einen Imperativ innerhalb eines Nebensatzes" stehe. Am Ende kommt er zu dem Ergebnis: „Die beste Art, die Sache zu beschreiben, wurde von Kant vorgeschlagen: das imperative Element in einem hypothetischen Imperativ ist analytisch ('Wer den Zweck will … will auch das Mittel'), weil die Imperative in den beiden Teilen einander sozusagen aufheben. Es ist ein Imperativ, doch, *qua* Imperativ, hat er keinen Inhalt; der Inhalt, den er hat, ist der des indikativen Untersatzes, von dem er abgeleitet ist."[7]

Ich glaube, diese Sätze muss man nicht kommentieren (schon gar nicht Kant-Lesern). Hare folgt offenbar dem Grundsatz, dass nicht sein kann, was nicht sein darf, der unter den Naturalismusgegnern viele Anhänger hat, wie schon J.R. Searle klagt. Dass aus deskriptiven keine präskriptiven Sätze folgen, steht unerschütterlich fest, also müssen alle Gegenbeispiele irgendeine Absonderlichkeit aufweisen, die dann auch regelmäßig entdeckt wird und sei das Ergebnis noch so dümmlich. Wer derlei begriffliche Willkür scheut, wird daher lieber eingestehen, dass es Fälle zulässigen naturalistischen Schließens gibt. Dabei ist die hypothetische Form nicht wesentlich, wie folgende Umformung zeigt: „Du willst zum größten Lebensmittelgeschäft in Ox-

ford gehen. Das ist Grimbly Hughes. Also geh dorthin." Dergleichen Schlüsse werden im täglichen Leben tausendfach gezogen („Du willst groß und stark werden, dazu verhilft Spinat, also iss deinen Spinat") und es ist nicht einzusehen, weshalb sie unzulässig sein sollen. Denn man muss bedenken, dass für die Unzulässigkeit bisher kein überzeugender Beweis beigebracht werden konnte. Es scheint sich also um ein bloßes Dogma zu handeln, sodass die Gegenthese der Zulässigkeit den gleichen Wahrheitsanspruch besitzt. Da wir die logischen Grundregeln ohnehin nicht beweisen können, ohne uns wie Münchhausen an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen, müssen wir letztlich bei der Feststellung enden, dass wir in unserem Denken eben nach diesen Regeln verfahren, und dann wäre es reine Willkür, ein Schlussverfahren, das ebenso gebräuchlich ist wie die anderen, zu verbannen. Die Hedonisten begehen demnach keinen logischen Fehler, wenn sie argumentieren: Da alle Wesen nach Lust als höchstem Ziel streben, sind diejenigen Handlungen richtig, die die Lust mehren, denn dann ergreifen die Handelnden die geeigneten Mittel zur Erreichung ihres Zieles.

Nun kann man freilich das Ziel selbst in Zweifel ziehen und fragen, ob es richtig ist, überhaupt nach Lust zu streben. Um zu einer sinnvollen Antwort zu kommen, müsste man nach dem oben Gesagten das Luststreben selbst wiederum als Mittel betrachten, um beurteilen zu können, ob es geeignet ist oder nicht. Wenn es aber der oberste Zweck sein soll, den alle Menschen verfolgen, müsste man annehmen, dass die Menschen sich ihre Zwecke nicht selber setzten, sondern sie ihnen von übergeordneter Seite vorgegeben würden; denn dann wären alle ihre selbst gewählten Zwecke letztlich nur Mittel für die vorgegebenen Zwecke und man könnte ihre Richtigkeit überprüfen. Die übergeordnete Instanz müsste man sich dann als höheres Wesen denken, weil Zwecksetzung einen vorausschauenden freien Willen verlangt, sodass in einer durchgängig kausal-determinierten Welt keine Zwecke vorkommen können. Der Vorwurf des Naturalismus würde somit darauf hinauslaufen, dass man aus der Tatsache, dass alle Menschen nach Lust streben, nicht schließen könne, dass dies dem Willen eines höheren Wesens entspreche. Dem wird jedermann zustimmen, aber ein solcher Schluss ist meines Wissens auch noch nie von einem philosophischen Ethiker gezogen worden. Er würde in unserer Frage nach dem Richtig oder Falsch auch nicht weiterhelfen. Denn jeder, der sich überhaupt mit ethischen Fragen beschäftigt, muss dem Menschen einen freien Willen zubilligen. Andernfalls würde alle Ethik zur Naturwissenschaft und Normen verlören jeglichen Sinn. Wenn der Mensch aber in seinen Entscheidungen frei ist, dann müsste er sich fragen, ob er dem Willen des höheren Wesens gehorchen, ob er dessen Zwecke zu seinen machen will oder nicht. D.h. bevor wir urteilen können, dass jemand, der Gottes Geboten nicht folgt, falsch handelt, müssen wir wissen, ob er ihnen selbst folgen will. Denn nur, wenn jemand ungeeignete Mittel zu den eigenen Zwecken, die er tatsächlich zu erreichen sucht, verwendet, handelt er eindeutig falsch, nicht aber, wenn es sich um die Zwecke anderer handelt, die ihn vielleicht gar nicht interessieren. Um zwischen richtigem und falschem Tun zu unterscheiden, müssen wir also immer die tatsächlichen eigenen Zwecke der Handelnden kennen.

Bleibt schließlich die eigentliche Sollensethik kantischer Prägung, in der ein absolutes Sollen angenommen wird, ein kategorischer Imperativ, der unbedingt gebietet und objektiv gültig ist, gleichgültig, ob ihn irgendeiner befolgt oder nicht. Kant erkennt allerdings an, dass der Handelnde sich seine Endzwecke selbst setzen muss. Er ersetzt den negativen Freiheitsbegriff des Nichtdetermiertseins durch den positiven der Autonomie. Freiheit bedeutet nicht Gesetzlosigkeit, sie besteht darin, dass der Handelnde sich das Gesetz selbst gibt. Das Sittengesetz, der kategorische Imperativ, entspringt der eigenen praktischen Vernunft. Darf man in diesem Falle sagen, dass ein Verstoß gegen das Gesetz falsches Verhalten sei, weil der Handelnde seinen eigenen Zweck verfehle? Wenn man die Selbstgesetzgebung so versteht, dass der Mensch in der Wahl des Gesetzes frei ist, sodass er sich auch ein anderes als das Sittengesetz geben könnte, darf man nicht allgemein urteilen, dass ein Verstoß dagegen falsch sei; man müsste erst erkunden, ob der Handelnde sich nicht ein anderes Gesetz gegeben hat. Ist man dagegen mit Kant der Auffassung, dass die Selbstgesetzgebung immer auf den kategorischen Imperativ führen müsse, dann wären wir insoweit determiniert. Unsere Freiheit bestünde nur in der Möglichkeit, das Sittengesetz zu befolgen oder zu missachten. Damit hätten wir die gleiche Situation wie bei den göttlichen Geboten. Um einen Verstoß als falsch qualifizieren zu können, müssten wir wissen, ob der Handelnde selbst dem Gesetz gehorchen wollte, ob er „es zu seiner Maxime gemacht hat“. Gott wäre lediglich durch die Vernunft ersetzt, was einer allgemeinen Tendenz der Aufklärung entspricht. Die praktische Vernunft würde so zu einer natürlichen Instanz in uns, der wir uns unterwerfen können oder auch nicht, ebenso wie wir unseren Trieben entweder nachgeben können oder nicht. Kants Diktum, dass die Geltung des kategorischen Imperativs ein „Faktum der Vernunft“ sei, verlöre auf diese Weise etwas von seiner Paradoxität. Aber ein allgemeines Urteil anhand des Sittengesetzes über Richtig oder Falsch wäre wiederum nicht möglich.

Das Ergebnis dieser Überlegungen ist, dass der Vorwurf gegen den Hedonismus, dass er in seiner Begründung einen logischen Fehler begehe, zu Unrecht erhoben wird. Sein Prinzip ist, dass das oberste Ziel der Menschen Lustgewinn und alles andere nur Mittel dazu sei. Das wird dadurch bewiesen, dass alle Menschen tatsächlich nach Lust als höchstem Zweck strebten, und das ist auch der einzige richtige Beweis. Um zu beweisen, dass die Franzosen Käse schätzen, muss man zeigen, dass sie es tatsächlich tun. Die Frage, ob die Menschen recht daran tun, nach Lust zu streben, ist damit ebenfalls positiv beantwortet; denn in Sachen Endzwecke ist der Mensch selbst der höchste Richter, sie können ihm von keiner Seite zwingend vorgeschrieben werden, weil er als freies Wesen letztlich sich in jedem Falle selbst entscheiden muss. Der Naturalismusvorwurf setzt voraus, dass es eine übergeordnete Instanz gibt, die es gestattete, unsere Endzwecke zu bewerten. Aber ein übergeordnetes absolutes Sollen, sei es, dass es von Gott oder der Vernunft ausgeht, lässt sich nicht denken, es ist eine bloße Chimäre, denn der freie Wille kennt über sich keinen Herren. Dass der Vorwurf sich so hartnäckig hält, liegt offenbar daran, dass man sich auf die formalen Fragen kapriziert und die inhaltlichen

vernachlässigt hat. Hätte man sich gefragt, was mit dem Sollen denn sinnvollerweise gemeint sein könnte, wäre man vielleicht bald darauf gekommen, dass das Problem gar kein allgemeinethisches ist, sondern nur in einer bestimmten Ethik, nämlich der Sollensethik, aufkommen kann und dass es genauso widersinnig ist wie die Sollensethik insgesamt.

Wer wissen will, was das höchste Ziel menschlichen Handelns ist, muss demnach erforschen, was die Menschen tatsächlich dafür halten. So ist schon Aristoteles vorgegangen und ebenso die Hedonisten. Mill ist somit im Recht, wenn er behauptet, dass der einzig mögliche Beweis für die letzten Zwecke im Hinweis auf die Tatsächlichkeiten bestehe. Dass er dabei einer Amphibolie des Ausdrucks „desirable“ erlegen sei, wie man ihm vorwirft, halte ich für unwahrscheinlich. Mill schreibt: „Der einzige Beweis dafür, dass ein Gegenstand sichtbar [visible] ist, ist, dass man ihn tatsächlich sieht. […] Ebenso wird der einzige Beweis dafür, dass etwas desirable ist, der sein, dass die Menschen es tatsächlich wünschen.“[8] Wenn man „desirable“ mit „wünschens*wert*“ übersetzt, was zweifellos korrekt ist, kommt allerdings ein Quaternio terminorum heraus. Aber ich weigere mich zu glauben, dass ein Mann, dessen Hauptwerk ein System der deduktiven und induktiven Logik ist, einen so plumpen und offenkundigen Schlussfehler begangen haben soll. Ich schlage deshalb vor „desirable“ mit „wünsch*bar*“ zu übersetzen und Mill so zu verstehen: Dass die Menschen tatsächlich das Glück (die Lust) wünschen, beweist, dass es überhaupt wünschbar und somit ein mögliches Gut für sie ist. Im zweiten Schritt wird dann bewiesen, dass es das einzige Gut für sie ist. Auf diese Weise wird der Gedankengang einwandfrei.

3. Zweifelhafter Lustbegriff

Bisher haben wir die formale Seite des Hedonismusbeweises betrachtet. Damit er gültig ist, müssen aber natürlich auch die Prämissen wahr sein. Trifft es also zu, dass die Menschen nur auf Lust aus sind? In dieser Frage müssen wir uns zunächst mit dem Begriff der Lust selbst beschäftigen und hier scheint mir das Hauptproblem des Hedonismus zu liegen. Der Begriff ist uns von den Griechen vererbt worden, die in der *hedone* ein *pathos* sahen. *Pathos* ist ein schwer zu übersetzender Begriff, weil kein deutscher Ausdruck seine Bedeutungsbreite umfasst. Die ursprüngliche Bedeutung ist „Leiden“ und so bezeichnet er im Laufe der Entwicklung alles, was man erleidet, von der Krankheit über die Sinneseindrücke bis zu den Affekten, den „Leidenschaften“. In unserem Zusammenhang übersetzt man *pathos* am besten mit „Empfindung“, denn es wird bei den Griechen meist in eine Reihe mit den Sinnesempfindungen gestellt, zu denen es das auf das Handeln bezogene Pendant bildet. So sind im Sensualismus die Sinne das theoretische Kriterium, Lust und Unlust das praktische, weil sie diejenigen Empfindungen sind, die Wertungen enthalten. Im Deutschen hat es sich eingebürgert, Lust zu den Gefühlen zu zählen, die man ja auch zu den Empfindungen rechnen kann.

Das gängige antike Modell zur Erklärung der Lust haben wir schon mit Epikurs „Lust in Bewegung“ kennen gelernt. Es macht Lust zu einem Übergangsphänomen, das dann auftritt, wenn wir aus einem widernatürlichen Zustand des Mangels, wie er durch die Unlustgefühle (zum

Beispiel des Hungers oder Durstes) angezeigt wird, in den natürlichen Zustand des „Angefülltseins" (zum Beispiel durch Essen oder Trinken) zurückkehren. Die Empfindung dieses Übergangs ist die Lust und das erklärt zugleich ihren positiven Charakter; denn der Zustand des „Angefülltseins" ist der gesollte, natürliche Zustand, während die Unlust negativ besetzt ist, da der Zustand des Mangels widernatürlich ist. Impliziert ist immer, dass die Lust eine selbständige, für sich identifizierbare Empfindung sui generis ist, die ich jederzeit für sich allein von anderen unterscheiden kann, wie etwa eine Rotempfindung. Diese Auffassung hat sich in der philosophischen Diskussion nahezu unverändert bis in unsere Zeit erhalten. Lust wird gemeinhin als ein Gefühl eigener Art, eine menschliche Grundgegebenheit angesehen. Die Philosophen haben also nicht viel am Lustbegriff gearbeitet, obwohl er in der Geschichte der Philosophie in verschiedenen Zusammenhängen eine wesentliche Rolle gespielt hat. Das Leiden ist viel besser erforscht. Erst in jüngerer Zeit hat man sich auch den positiven Gefühlen mehr zugewandt, sodass zum Beispiel die Beschäftigung mit dem Glück geradezu einen Boom erlebt.

Erst J.C.B. Gosling geht der Frage nach, ob „Lust" überhaupt ein identisches Gefühl bezeichnet. Er tut es mit sprachanalytischen Mitteln, indem er den Gebrauch des Wortes „Lust" untersucht und ihn mit dem Gebrauch anderer Ausdrücke für Gefühle wie „Kopfweh", „Nadelstiche", „Kribbeln im Bauch" u.ä. vergleicht. Er kommt zu dem Schluss, dass Lust kein Gefühl bezeichne; denn während bei den anderen Gefühlsausdrücken sich die Art des Gefühls und die Gelegenheit seines Auftretens stets genau angeben ließen, sei dies bei der Lust nicht der Fall; jeder könne von beliebigen Dingen unwidersprochen behaupten, dass er bei ihnen Lust empfinde. Also könne Lust nicht wie ein Gefühl behandelt werden.[9] Dieses Ergebnis gilt zwar unmittelbar nur für den Gebrauch des Wortes „pleasure" im Englischen, aber da dasselbe in etwa auch auf die entsprechenden Ausdrücke in den anderen mir bekannten Sprachen zutrifft, dürfte es sich hier nicht um ein rein sprachliches, sondern ein begriffliches Problem handeln. Es steht zu befürchten, dass die Griechen uns hier einen Begriff hinterlassen haben, dem in der Realität nichts entspricht. Das zu entscheiden ist natürlich eine Aufgabe der empirischen Forschung. Aber schon der Laie muss sich doch fragen, ob jemand, der mit Lust die Traviata hört, dann mit Lust ein Dutzend Austern schlürft und schließlich mit Lust seiner Begleiterin beischläft, jedes Mal ein identisches Gefühl empfindet. Oder selbst im Bereich desselben Sinnes: Empfinden wir genau dasselbe, wenn wir mit Lust einen Steinbutt und wenn wir mit Lust ein Rebhuhn genießen? Am Ende bleibt, wenn man die vielen Verwendungen des Lustbegriffes betrachtet, als Identisches nicht mehr als die Positivität, d.h. dass er jeden beliebigen Bewusstseinsinhalt bezeichnet, wenn wir ihn für gut halten.

Ein ähnliches Ergebnis scheint bereits Epikur auf ganz anderem Wege erreicht zu haben. Die Quellen lassen sich so deuten, dass er zu einem breiteren Lustbegriff gelangt ist. Er ersetzt den positiven Begriff durch den negativen der Unlustfreiheit. Das geschieht, um den Hedonismus mit dem Glücksbegriff seiner Zeit in Einklang zu bringen. Die antike Ethik ist fast durchweg eudämonistisch. Glück ist das höchste Gut, darin sind sich die Alten ei-

nig. Gestritten wird lediglich darum, worin das Glück zu sehen und wie es am besten zu erreichen sei. Die hellenistischen Philosophen sind einhellig der Überzeugung, dass das Glück in der Seelenruhe bestehe, die die Pyrrhoneer und Epikureer Ataraxie, die Stoiker Apathie nennen. Gemeint ist beide Mal dasselbe: die Freiheit von innerer Erregung, der gelassene innere Frieden. Epikur nun deutet innere Erregung als Unlust, sodass Ataraxie für ihn zur Unlustfreiheit wird. Um diese nun als Lust bezeichnen zu können, könnte Epikur folgendermaßen argumentiert haben: Unstrittig ist, dass wir die Lust als etwas Positives, die Unlust als etwas Negatives empfinden. Das wird nach dem gängigen Modell so erklärt, dass Lust die Rückkehr in den natürlichen Zustand ist. Hunger zeigt einen Mangel an und bedeutet Unlust, Essen dagegen ist Lust, weil es durch Wiederauffüllung den Mangel und damit die Unlust beseitigt und so den naturgemäßen Zustand wiederherstellt. Was nun, fragt Epikur, ist hier der eigentliche Wert, das eigentlich Erstrebte? Augenscheinlich ist das der naturgemäße Zustand, der am Ende erreicht wird. Der Wert des Übergangs zu ihm indessen, des Prozesses seiner Wiederherstellung, also in diesem Fall des Essens, ist nur ein abgeleiteter, er ist der eines Mittels zum Zweck. Essen ist nur deshalb gut, weil es die Gesundheit erhält. Dass es keinen unabhängigen Eigenwert besitzt, lässt sich leicht daraus ersehen, dass es, wenn es nicht dem Sattwerden dient, sogar zum Übel werden kann, z.B. wenn jemand mehr isst, als ihm gut tut. Epikur nutzt hier geschickt einen Gedanken der Lustgegner für seine Absichten. Denn eines der populärsten Argumente gegen den Hedonismus war die rasche Vergänglichkeit der Lust, die sie zum höchsten Gut untauglich mache. Das wurde dann genauer damit begründet, dass die Lust als Übergang immer ein Werden sei und deswegen nicht das höchste Gut sein könne. Der Zweck eines jeden Werdensprozesses sei nämlich der erreichte Endzustand und dieser bestimme somit den eigentlichen Wert. Epikur erkennt das an und wendet es gegen die Gegner: Es beweise vielmehr, dass die Lust kein Werden sein könne. Da sie als eigener Wert empfunden werde, müsse sie mit dem Endzustand, der dauerfähigen Unlustfreiheit, identisch sein.

Die Frage ist natürlich: Wozu die Mühe? Wenn es eigentlich um die Ataraxie geht, warum vertritt Epikur dann überhaupt einen Hedonismus? Der Grund dürfte folgender sein: Anknüpfend an Überlegungen des Eudoxos einerseits und des Aristipp andererseits, stellt Epikur sich die grundsätzliche Frage, woher unsere ursprünglichen Wertungen stammen und kommt zu dem Schluss, dass sie aus der Vernunft nicht kommen können, weil die Vernunft als bloß formales Vermögen keine originären Inhalte setzen kann. Die ursprünglichen Wertungen können also nur aus unserem anderen Vermögen stammen, der Sinnlichkeit. Nun heißen diejenigen Sinnesempfindungen, die Wertungen enthalten, Lust und Unlust. Also ist Lust das ursprüngliche Gut, von dem sich alle anderen Güter ableiten, und somit das höchste Gut und Unlust das größte Übel. Diese metaethische Erwägung führt zu einem ganz formalen Lustbegriff. Lust ist hier nicht eine inhaltlich bestimmte, angebbare Entität, etwa ein für sich identifizierbares und von anderen unterscheidbares Gefühl, wie Wärme oder Trauer, sondern der Begriff besagt nicht mehr als: irrationaler, von der Sinnlichkeit gegebener positiver

Endwert. Mehr ist zunächst nicht enthalten. Auf welche konkrete Gegebenheit, welche inhaltlich bestimmbare Empfindung er nun zutrifft, bleibt völlig offen. Infolgedessen bereitet es auch keine logische Schwierigkeit, die Ataraxie mit ihm zu identifizieren, sodass Lust gleich Ataraxie und Ataraxie gleich Lust ist. Zugleich gewinnt Epikur eine Antwort, warum Ataraxie bzw. Lust überhaupt das höchste Gut ist: weil wir sie eben als dieses *empfinden*.

Im Grunde hat schon Aristoteles einen formalen Lustbegriff. Er definiert Lust als die „hinzutretende Vollendung" der Tätigkeit, bei der sie auftritt. Wie das genau zu verstehen ist, vermag er allerdings nicht auf den Begriff zu bringen, sondern behilft sich mit einem Gleichnis: „So wie in der Blüte der Jahre sich die Schönheit einstellt."[10] Epikur dagegen füllt seinen Begriff mit Inhalt, indem er in der dargestellten Weise an den traditionellen Lustbegriff anknüpft und ihn als Unlustfreiheit umdeutet.

C. Der Hedonismus als Euchismus

Wir haben aufgrund der sprachanalytischen Untersuchungen von Gosling gesehen, dass auch der gängige Lustbegriff einen so großen Umfang hat, dass er am Ende nicht mehr bedeutet als „positiver Bewusstseinsinhalt". Das muss für den Hedonismus kein Nachteil, sondern könnte im Gegenteil von Vorteil für seine Begründung sein, wenn man die metaethischen Überlegungen Epikurs aufgreift und durch eine allgemeine Handlungstheorie untermauert.

Der Begriff der Handlung ist freilich nicht leicht zu bestimmen. Man kann jedes Ereignis überhaupt eine Handlung nennen. Es hat sich aber eingebürgert, diesen Begriff nur auf den Menschen anzuwenden und auch nicht auf alles, was er tut, sondern nur auf sein zwecktätiges Verhalten. In Übereinstimmung damit verstehe ich unter einer Handlung die bewusste Verfolgung eines Zweckes. Ich hatte schon erwähnt, dass Zwecktätigkeit einen vorausschauenden freien Willen verlangt. Denn der in der Zukunft liegende Zweck bestimmt die Handlung in der Gegenwart; sie ist also nicht durch voraufgehende Ursachen vollständig determiniert und in diesem negativen Sinne frei. Da sie frei ist, erfordert jede Handlung eine Entscheidung. Denn dass sie nicht determiniert ist, heißt, dass mehrere Möglichkeiten zu handeln bestehen; andernfalls wäre die Handlung determiniert. Der Handelnde kann sich also so oder anders verhalten. Da er nicht beides zugleich tun kann, muss er folglich eine Entscheidung treffen, wie er sich verhalten will.

Jede Entscheidung nun verlangt eine Norm, nach der sie gefällt wird, genauer: eine Maxime im kantischen Sinn eines subjektiven Verhaltensgrundsatzes, d.h. eines Wollensgrundsatzes. Vor der Entscheidung sind die alternativen Handlungsmöglichkeiten für den Handelnden absolut gleichrangig. Zwar ist es immer möglich, dass er auf Grund seines Charakters oder seiner gegenwärtigen Gemütsverfassung oder aus anderen Gründen der einen Alternative zuneigt, aber wenn er wirklich als frei gelten soll, dann muss er sich immer fragen können, ob er dieser Zuneigung folgen will oder nicht (libertas indifferentiae). Die Gleichrangigkeit bedeutet, dass der Handelnde keine der alternativen Handlungsmöglichkeiten unmittelbar an sich selbst will. Denn beide zugleich kann er die Alternativen, sich so oder anders zu verhalten, nicht wollen. Man kann sich zwar wünschen, den Wein jetzt zu trinken

und noch im Keller altern zu lassen, aber man kann sich aus Gründen der Logik nicht dafür entscheiden, beides zu tun. Der Handelnde will aber auch nicht nur eine der Alternativen unmittelbar; denn dann wäre er entschieden. Vor der Entscheidung also will er keine der Alternativen unmittelbar an sich selbst. Um zu einer Entscheidung zu kommen, bleibt ihm daher nur zu überlegen, ob er eine der Handlungsmöglichkeiten mittelbar will, indem er etwas sucht, das er schon will – für das er sich schon früher entschieden hat – und in dessen Wollen das Wollen einer der Alternativen impliziert ist. Das aber kann nur ein allgemeiner Grundsatz sein, für den die eine Alternative ein Anwendungsfall ist, da er ja die konkrete, einzelne Handlung noch nicht will. Die Entscheidung beruht demnach auf einem Schluss. Zum Beispiel schwankt jemand, ob er den Wecker für den Sonntag auf 6 Uhr oder 9 Uhr stellen soll. Da er sich aber irgendwann vorgenommen hat, immer früh aufzustehen, wählt er die frühere Zeit. Er schließt also: Ich will immer früh aufstehen, 6 Uhr ist die frühe Zeit, also will ich den Wecker auf 6 Uhr stellen.

Nun beruht die Anerkennung der Maxime, nach der eine Entscheidung gefällt wird, selbst wiederum auf einer Entscheidung, wenn das Handeln als frei gelten soll. Es bedarf also einer weiteren Maxime, die die erste unter sich begreift, sodass über diese entschieden werden kann, usw. Man muss also voraussetzen, dass jemand, der handelt und somit Entscheidungen fällt über ein mehr oder minder komplexes und mehr oder minder konsistentes Maximensystem, also über irgendeine eine Ethik im weiten Sinne, verfügt. Das soll freilich nicht besagen, dass sich jeder dessen auch klar bewusst sei. Nicht alle Menschen sind Ethiker, die über ihre Maximen und deren Berechtigung nachdenken. Wieweit sie es tun, hängt sicher vor allem vom Bildungsgrad ab. Aber vorhanden sind die Maximen immer und sie werden konsequent angewendet. Es verhält sich wie mit den logischen Regeln: Alle wenden sie an, aber die wenigsten können sie benennen.

Aus dem bisher Erörterten ergibt sich, dass alles Handeln rational ist. Ich nenne eine Handlung dann rational, wenn sie begründbar ist, d.h. wenn sie sich aus einem allgemeinen Grundsatz ableiten lässt. Wenn eine Frau sagt, sie halte Diät, weil sie Wert auf eine schlanke Erscheinung lege, so verhält sie sich in diesem Sinne rational. Die Rationalität verbürgt, dass man bei jeder Handlung grundsätzlich versuchen kann, zu einer Verständigung darüber zu kommen, ob sie zu billigen oder zu missbilligen sei. Ein Geschehnis, das keiner Begründung fähig ist, kann man nur als Faktum hinnehmen. Wenn eine Handlung sich dagegen auf einen Grundsatz zurückführen lässt und dieser wiederum auf einen anderen usw., so kann man zumindest nicht a priori ausschließen, dass irgendwann ein Grundsatz erreicht wird, über den sich alle Beteiligten einig sind, sodass dann auch über die in Frage stehende Handlung ein einhelliges Urteil möglich ist. Diese Möglichkeit lässt sich in einem utopischen Traum so erweitern, dass schließlich alle Menschen zu einer friedlichen Einigung darüber gelangen, wie sie sich verhalten wollen und wie nicht.

Dass nun alle Handlungen im genannten Sinne rational sind, folgt aus dem Begriff der Handlung als bewusster Zwecktätigkeit. Wir haben gesehen, dass Zwecktätigkeit Freiheit impliziert, dass diese in der Entscheidung zwischen mehreren Mög-

lichkeiten liegt, dass jede Entscheidung nach einer Maxime gefällt wird und dass die Setzung eines Zwecks somit durch einen Vernunftschluss geschieht. Ein Handeln „aus dem Bauch“ aufgrund einer irrationalen, „bloßen“ Entscheidung, einer „Dezision“, wie sie die Dezisionisten annehmen, ist demnach ein Unding, sie lässt sich nicht denken. Wenn wir Wollen als Zwecksetzen definieren, dann gehört der Wille zur Vernunft.

Dass das Handeln durchgängig rational ist, bedeutet freilich nicht, dass es in seinem ganzen Inhalt aus der Vernunft stammt. Wir haben bisher nicht gefragt, wie wir überhaupt zu unseren Maximen kommen. Sie sind Grundsätze, die ein bestimmtes Verhalten den Alternativen vorziehen. Der freie Wille aber wäre zu einer solchen Bevorzugung nicht in der Lage. Für ihn sind, wie wir gesehen haben, alle Alternativen absolut gleichrangig. Wäre er daher auf sich allein gestellt, so würden wir in den Wahnsinn getrieben. Denn weder könnten wir nicht handeln, weil sowohl das Tun wie das Lassen eine Entscheidung erfordern; noch könnten wir alle Alternativen realisieren, weil sie einander ausschließen; noch könnten wir eine auswählen, weil sie absolut gleichrangig sind. Es bedarf also einer vom Willen unabhängigen Instanz, die es ermöglicht, die Handlungsalternativen zu gewichten und so eine Entscheidung zu treffen. Diese Instanz nenne ich die Wünsche. Der Wille ist also genötigt, sich bei seinen Entscheidungen an den Wünschen zu orientieren, sodass seine fundamentale Maxime sein muss, den Wünschen zu folgen. Das bedeutet nicht, dass er durch sie determiniert wäre. Es steht ihm jederzeit frei, ihnen die Gefolgschaft zu verweigern, wenn er dafür besondere Gründe hat, zum Beispiel weil sie einander widerstreiten oder Unmögliches verlangen oder gegen das Recht verstoßen o.Ä. Die Fundamentalmaxime jedoch, den Wünschen im Prinzip Folge zu leisten, ist dem Willen von der Handlungslogik zwingend auferlegt.

Man könnte einwenden, dass die Annahme einer vom Willen unabhängigen Gewichtungsinstanz nicht notwendig sei, weil der Einzelne sich seine Maximen gar nicht selbst bilden müsse. Sie würden ihm im Laufe seiner Sozialisation anerzogen, sodass er bereits über ein ausreichendes System von Maximen verfüge, wenn er das erste Mal in die Lage komme, eigene Entscheidungen zu treffen. An dem Einwand ist unstrittig, dass der Großteil unserer Maximen anerzogen ist. Wie man sich im Leben verhält, lernen wir zunächst einmal von unseren Eltern und Lehrern. Doch dadurch wird unser Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben in einen unendlichen Regress. Denn unsere Erzieher haben die Maximen wiederum von ihren Erziehern und diese von den ihren usw. Außerdem müssten wir heute noch nach den Grundsätzen der Neandertaler leben, wenn man das Argument in sensu stricto nimmt. Alternativ könnte man die These vertreten, dass die Art der Maximenbildung bereits in unseren Genen angelegt sei und sich durch Evolution entwickelt habe, sodass uns unsere Maximen angeboren seien. Oder religiöse Gemüter könnten glauben, dass Gott die Maximen in uns gelegt habe. Aber welche Variante man auch wählt, sie kann die Entbehrlichkeit der Wünsche nicht begründen. Solange wir uns als frei betrachten, müssen wir uns die Möglichkeit zugestehen, die anerzogene oder angeborene oder gottgegebene Ethik jederzeit in Frage zu stellen und zu entscheiden, ob wir ihr weiterhin folgen

oder sie durch eine andere ersetzen wollen, und bei dieser Entscheidung kann uns die bisherige Ethik nicht helfen, weil sie gerade in Frage steht. Da nun der Wille für sich allein die Alternativen nicht gewichten kann, ist er auf die Wünsche angewiesen. Auch wenn jemand nie in seinem Leben die Grundsatzfrage nach der eigenen Ethik stellt und die entsprechende Entscheidung nie bewusst fällt, *könnte* er, als mit einem freien Willen begabt, es doch jederzeit tun und folglich müssen wir voraussetzen, dass er seiner Ethik folgt, weil er selbst es gutheißt, weil er es wünscht.

Darüber hinaus kann kein Maximensystem so umfassend und detailliert sein, dass es alle etwaigen Entscheidungssituationen, die sich in einem Leben ergeben mögen, vorwegnehmen kann. Vielmehr müssen wir unsere Maximen fortlaufend den veränderten Gegebenheiten anpassen und das müssen wir in Eigenverantwortung tun. Angenommen in einer Familie herrscht seit langem die Tradition, dass der Hausherr am Sonntagabend eine Flasche Burgunder öffnet. Eines Sonntags stellt er fest, dass ihm der Burgunder ausgegangen ist. Er kann also seine Maxime nicht ausführen. Da solche Fälle aber leicht vorhersehbar sind, hat die Maxime sie vielleicht schon berücksichtigt: „Wenn kein Burgunder mehr da ist, nehme ich Bordeaux, wenn der nicht da ist, Côte Rôtie, wenn der nicht da ist, Barolo usw.“ Es ist leicht ersichtlich, dass die Maxime nicht alle unendlichen Möglichkeiten, ein Getränk zu sich zu nehmen, auflisten kann, weil sie dann selbst unendlich würde, abgesehen davon, dass ja auch noch zwischen den einzelnen Lagen und den Flaschen im Regal entschieden werden muss. Die Maxime muss also irgendwo abbrechen und die Entscheidung offen lassen: „Wenn das auch nicht da ist, nehme ich irgendetwas anderes.“ Der Hausherr muss also an diesem Punkt die vorhandenen Weine selbst gewichten und da für seinen freien Willen alle gleichwertig sind, wird er seinen Wünschen folgen, sodass er nach der Maxime handelt: „Wenn das auch nicht da ist, nehme ich irgendetwas anderes, auf das ich gerade am meisten Appetit habe.“

Durch die notwendige Mitwirkung der Wünsche wird unser Handeln keineswegs irrational. Jede Entscheidung geschieht durch einen Vernunftschluss, auch dann, wenn sie unmittelbar an die Wünsche delegiert wird. Das geschieht ja nach einem allgemeinen Grundsatz. Unser Weinfreund leitet seine Wahl aus der genannten Maxime ab, bei Fehlen des verlangten Weines sich nach seinem gegenwärtigen Appetit zu richten. Diese Maxime geht letztlich auf die schon erwähnte fundamentale Maxime, grundsätzlich den eigenen Wünschen zu folgen, zurück, die sich ihrerseits aus keiner anderen Maxime ableitet. Sie ist nicht frei gewählt, sondern durch die Handlungslogik erzwungen und daher auch nicht änderbar oder aufhebbar. Das widerspricht nicht der Willensfreiheit. Auch wenn wir uns als frei betrachten, so bedeutet das nicht, dass unsere Freiheit unbegrenzt ist. Sie endet an wenigstens zwei Schranken. Die eine bilden die Naturgesetze. Ich kann mich nicht wie ein Adler in den Mittagshimmel schwingen und ruhig meine Kreise ziehen. Wenn ich fliegen will, so muss ich ein Fluggerät besteigen. Ebenso wenig kann jemand durch die Wand das Nachbarzimmer erreichen. Wenn er dorthin will, muss er die Tür benutzen. Die andere Schranke bilden eben die logischen Gesetze. Man kann den Kuchen nicht essen und behalten oder den

höchsten Berg der Alpen, aber nicht den Montblanc besteigen. Diese Begrenztheit der Freiheit macht es allererst denkbar, dass sich allgemein geltende Normen begründen lassen.

Dass die Logik unseres Handelns uns zwingt, unseren Wünschen nachzugeben, verliert das vielleicht Anstößige, wenn man berücksichtigt, was hier unter „Wünschen" verstanden werden soll. Ich definiere den Begriff allein durch seine handlungstheoretische Funktion, er enthält nicht mehr als „willensunabhängige Wertungsinstanz überhaupt", was immer dies in concreto sein mag. Die Frage, um welcher Art psychisches Phänomen es sich handelt, das diese Funktion ausübt, bleibt offen, ebenso wie die Frage nach den Ursachen der Wünsche. Vermutlich werden viele durch die vitalen Bedürfnisse hervorgerufen, wie die Wünsche nach Essen, Trinken, Sexualität usw. Der größte Teil aber dürfte uns anerzogen sein. Das reicht bis in die vitalen Belange hinein. Die erste Auster ist vielen eher eklig, die später viel Geld für ein Dutzend Colchester ausgeben. Und auch die erste Zigarette und der erste Alkohol munden meist nicht sonderlich und trotzdem ist die Welt voller Raucher und Säufer. Solche Fragen gehören in die empirische Forschung. Wir sind auf die Wünsche durch bloße begriffliche Analyse der freien Handlung geführt worden, die die Annahme einer unabhängigen Wertungsinstanz als notwendig erwies, sodass man nach ihr suchen muss wie nach einem vorausberechneten Himmelskörper. Unter den gebräuchlichen Begriffen nun scheint mir der des Wünschens am besten das hier Verlangte zu treffen.

Ich möchte daher genauer definieren: Wünschen ist eine vom Wollen unabhängige bewusste Beziehung des Subjekts zu bestimmten Sachverhalten, derart dass es ihre Wirklichkeit ihrer Nichtwirklichkeit vorzieht. Einfacher, aber weniger genau ausgedrückt: Wenn wir uns etwas wünschen, dann ist es uns lieber, dass es vorhanden, als dass es nicht vorhanden ist. Wenn ich mir zum Beispiel Reichtum wünsche, dann ziehe ich Reichtum der Armut vor. Der Begriff ist damit so allgemein, dass er alles positive Bewerten schlechthin umfasst. Es ist demnach nicht so, dass wir etwas wünschen, weil es uns wertvoll ist, sondern umgekehrt ist etwas für uns wertvoll, weil wir es wünschen.[11]

Wenn meine Deutung zutrifft, war schon Epikur zu einem ähnlich weiten Begriff gelangt, weil auch er die Frage nach der Quelle unserer Wertungen gestellt hat. Er identifiziert die Lust als diese Quelle, aber dieser Begriff scheint mir nicht besonders gut geeignet, zumal Epikur dann an den traditionellen Begriff anknüpft und die Lust als *pathos*, als Empfindung, auffasst, wie die späteren Hedonisten es ebenfalls tun. Nun kann eine Empfindung gewiss einen Wert für uns darstellen und sei es sogar den höchsten Wert, von dem alle übrigen Werte als Mittel zum Zweck abgeleitet sind. Aber das beantwortet die Frage nach der Quelle des Wertes nicht. Wodurch wird die Lust zum Wert? Was macht sie dazu?

Um darauf zu antworten, empfiehlt es sich, sich auf das zu besinnen, was wir mit „Wert" eigentlich genau meinen. Der Begriff bezeichnet ja keine Eigenschaft, die bestimmten Dingen inhärierte wie die Farbe oder die Größe. Vielmehr bezeichnet er eine Beziehung, die wir zu bestimmten Dingen haben, und diese Beziehung lässt sich, wie ich meine, am besten dadurch charakterisieren, dass wir die Wirklichkeit der betreffenden Dinge ihrer Nichtwirk-

lichkeit vorziehen. Wenn ich etwas „gut“ nenne, dann drücke ich damit aus, dass ich möchte, dass es existiert. Der hedonistische Lustbegriff aber meint keine Beziehung, sondern eine Empfindung oder ein Gefühl, das eine selbständige, für sich identifizierbare Entität darstellt, die unabhängig von allen Beziehungen, in die sie treten mag, gedacht werden kann. Dagegen scheint mir der Begriff des Wünschens genau diejenige Beziehung des Vorziehens zu beinhalten, die wir auch mit dem Begriff des Wertens verbinden, sodass Werten gleich Wünschen ist. Güter sind diejenigen Sachverhalte, die wir wünschen, deren Wirklichkeit wir ihrer Nichtwirklichkeit vorziehen. Die Übel lassen sich so definieren, dass bei ihnen die Sachverhalte, deren Wirklichkeit wir ihrer Nichtwirklichkeit vorziehen, negativ sind („Ich ziehe vor, nicht arm zu sein“). Verkürzt kann man bestimmen: Güter sind die Dinge, deren Wirklichkeit wir wünschen, Übel diejenigen, deren Nichtwirklichkeit wir wünschen. Es ist also ein und dieselbe Beziehung des Subjekts zu bestimmten Sachverhalten, durch die wir diese positiv oder negativ bewerten, nämlich das Wünschen, d.h. die Bevorzugung ihrer Wirklichkeit. Sind die Sachverhalte positiv, sprechen wir von Gütern, sind sie negativ, von Übeln. Das Wünschen ist somit die alleinige Quelle all unserer Wertungen, der positiven wie der negativen. Wenn wir von der Frage nach dieser Quelle ausgehen, dann werden wir demnach nicht, wie Epikur meinte, auf den Begriff der Lust geführt, sondern auf den des Wünschens. Es gibt allerdings speziell im Deutschen noch einen anderen Gebrauch des Ausdrucks „Lust“. Wir haben ja nicht nur Lust *an* einer Sache, sondern auch *auf* eine Sache oder *zu* einer Sache und dieser Gebrauch kommt dem des „Wünschens“ sehr nahe. Aber es ist eben nicht der hedonistische Gebrauch.

Freilich lässt sich mit dem Wunschbegriff nicht das erreichen, was Epikur erreichen wollte, nämlich mit dem Nachweis unserer Wertequelle zugleich den höchsten Wert zu gewinnen. Er hatte argumentiert, dass unsere Wertungen nicht aus der Vernunft, sondern nur aus der Sinnlichkeit stammen könnten und da diese nur einen Wert liefere, sei die Lust der einzige ursprüngliche Wert und somit das höchste Gut. Epikur hatte damit einen quasi-apriorischen Beweis des Hedonismus an der Hand – „quasi“ deshalb, weil der zugrunde liegende Vermögensdualismus sich nicht a priori ableiten lässt. Seiner Argumentation können wir darin folgen, dass der rationale Wille keine ursprünglichen Werte schaffen kann, sondern auf eine unabhängige Gewichtungsinstanz angewiesen ist. Das kann aber nicht das Lustempfinden, sondern muss etwas sein, das eine bestimmte Beziehung zu den Dingen herstellt, wie wir es im Begriff des Wünschens denken. Vom Wünschen lässt sich nun aber schwerlich ohne weiteres behaupten, dass es nur einen einzigen Wert liefere, wenn man sich die Vielfalt der Wünsche vor Augen führt. Um die Lust als höchsten Wert zu etablieren, wäre man also wieder an das gängige Argument zurückverwiesen, die empirische Hypothese, dass alle Lebewesen nur nach Lust strebten, d.h. nur den einen Wunsch nach Lust hätten.

Zum Ausgleich bietet der Wunschbegriff die Möglichkeit, einen echten, wenn auch nur teilweisen apriorischen Beweis für das eigentliche höchste Gut des Hedonismus zu liefern, nämlich das Glück. Wie schon erwähnt, war Epikur sich mit seinen Zeit-

genossen einig, dass das Telos, das höchste Gut, die Eudämonie sei. Der Streit ging allein um die Frage, worin die Eudämonie zu sehen sei. Für Epikur war das die Lust: Weil sie das einzige und damit höchste Gut sei, falle die Eudämonie mit ihr zusammen, Glück sei das sinnliche Empfinden der Unlustfreiheit, der Ataraxie. Auch das utilitaristische Prinzip fordert, dass man das *Glück* der Menschen befördern solle. Die Lust kommt erst dadurch ins Spiel, dass hier ebenfalls das Glück in der Lust gesehen wird. Der Hedonismus ist also eigentlich ein Eudämonismus und so werden die Begriffe denn auch häufig synonym verwendet, vor allem im angelsächsischen Sprachraum.

Das war allerdings nicht von Anfang an so. Die ersten hedonistischen Theorien waren offenbar antieudämonistisch konzipiert. Von den Kyrenaikern, d.h. Aristipp mit seiner Schule, wird berichtet: „Sie lehren auch, dass das höchste Gut vom Glück verschieden sei. Denn das höchste Gut sei die einzelne Lust, das Glück dagegen die Zusammenstellung (*systema*) aus den einzelnen Lüsten, denen sowohl die vergangenen als auch die zukünftigen zugezählt würden. Und die einzelne Lust sei um ihrer selbst willen wählenswert, das Glück nicht um seiner selbst willen, sondern um der einzelnen Lüste willen.“[12] Die Quelle ist nicht sehr ausführlich, aber dahinter dürfte der folgende Gedanke stehen: Der Begriff der Eudämonie umfasst das gesamte Leben eines Menschen von der Geburt bis zum Tode. Jemand ist erst dann glücklich zu nennen, wenn man seinen ganzen Lebenslauf überblickt und feststellt, dass er mit guten Dingen, für Aristipp also mit Lust, angefüllt war. Dann aber kann die Eudämonie nicht das höchste Gut sein; denn sie ist ja nichts anderes als die „Zusammenstellung aus den einzelnen Lüsten“ und infolgedessen in ihrem Wert von diesen abhängig; wenn sie keinen Wert besäßen, wäre auch ihre Zusammenfassung wertlos. Auch Eudoxos wollte allem Anschein nach die Lust *anstelle* der Eudämonie als höchstes Gut etablieren. Jedenfalls versteht Aristoteles, der ihn noch selbst gehört hat und unser Hauptgewährsmann ist, seine Lehre offensichtlich als Gegenposition gegen den Eudämonismus. Erst seit Epikur verbindet sich der Hedonismus mit dem Eudämonismus.

Das hängt zusammen mit der Entwicklung, die der Glücksbegriff im Hellenismus durchmacht. Glück war, allgemein zu reden, die Erfüllung aller vorgesetzten Zwecke. Ich möchte diese Definition vorschlagen, weil sie die in der antiken Philosophie verwendeten Glücksbegriffe am besten abdeckt. In der Klassik des Platon und Aristoteles waren die zu erfüllenden Zwecke vorgegeben durch die kosmische Ordnung. Der Mensch war dann glücklich, wenn er die ihm von der Weltordnung zugedachte Rolle vollkommen ausfüllte. Im Hellenismus änderte sich das Weltbild, sein Charakteristikum war der Individualismus. Nicht mehr eine höhere Ordnung gab dem Dasein Sinn, sondern das Heil des Einzelnen. Daraus ergab sich, dass die Zwecke nicht mehr vorgegeben sein konnten, sondern der Einzelne sie sich selber setzen musste, und das hatte wiederum eine radikale Privatisierung des Glücks zur Folge, die die Glücksvorstellung des ganzen späteren Abendlandes entscheidend geprägt hat. Wenn ich meine Zwecke selber wähle, dann kann nur ich selbst entscheiden, wann ich glücklich bin und wann nicht, kein anderer kann darüber urteilen. Für die Klassiker wäre es durchaus denkbar gewesen, dass ein anderer besser über

meinen Glückszustand Bescheid weiß als ich selbst, wenn er nämlich die besseren metaphysischen Kenntnisse besitzt; denn Glück war keine subjektive Befindlichkeit, sondern die objektive Übereinstimmung mit der Weltordnung. Im Hellenismus dagegen wurde Glück zum reinen Bewusstseinsinhalt. „Niemand ist glücklich, der sich nicht dafür hält", zitiert Seneca.[13] So war es dann möglich, das Glück als eine subjektive Empfindung, als ein positives Gefühl aufzufassen, wie es bei Epikur geschieht, wenn er das Glück der Lust gleichsetzt.

Diese Auffassung schlägt sich bis heute auch in den alltäglichen Glücksvorstellungen der Menschen nieder. Wenn man jemanden fragt, was er unter Glück verstehe, so wird man in den allermeisten Fällen zur Antwort bekommen, dass es eine Art Hochgefühl sei, das uns gelegentlich erfülle. Glück wäre demnach ein bestimmtes psychisches Phänomen, ein Gefühl, das, wie andere Gefühle auch, zuweilen in uns auftritt, zuweilen nicht und das als im höchsten Grade positiv empfunden wird. Aber auch der allgemeinere Aspekt des hellenistischen Glücksbegriffs, dass das Glück in der Erfüllung aller selbst gewählten Zwecke bestehe, schlägt sich in den alltäglichen Vorstellungen bis heute nieder, nämlich dort, wo Glück mit Zufriedenheit in Verbindung gebracht wird, was nicht minder verbreitet ist. Denn mit Zufriedenheit ist gemeint, dass man alles hat, was man möchte. Daran möchte ich anknüpfen und Glück definieren als Erfüllung aller eigenen Wünsche.

Legt man diese Definition zugrunde und zieht heran, was wir oben über die Wünsche gesagt haben, dann verliert die These, dass alle Menschen nach Glück streben, ihren empirisch-hypothetischen Charakter und wird zu einer analytischen Wahrheit und damit zu einer apriorischen Erkenntnis. Wir haben gesehen, dass der Wille durch die Logik genötigt ist, sich an den Wünschen zu orientieren, sodass seine fundamentale Maxime sein muss, die Wünsche zu erfüllen. Wenn nun das Glück in der Erfüllung der Wünsche besteht, so ist aus logischen Gründen klar, dass alle Menschen notwendig nach Glück streben. Denn nicht handeln können sie nicht und handeln können sie nur, wenn sie sich nach ihren Wünschen richten.

Damit ist freilich der Eudämonismus noch nicht ausreichend bewiesen. Daraus, dass die Menschen notwendig nach Glück streben, folgt nicht, dass es für sie das höchste Gut sein muss. Wenn wir Mills Beweis hernehmen, so haben wir seinen ersten Schritt, dass die Menschen tatsächlich nach Glück streben, sodass es ein Gut für sie ist, durch einen apriorischen Beweis ersetzt. Mills nächster Schritt bestand in dem Nachweis, dass die Menschen *nur* nach Glück streben, sodass es das einzige und damit höchste Gut für sie ist. Das lässt sich mit unserem Glücksbegriff nicht bewerkstelligen. Es würde bedeuten, dass wir nur den einen Wunsch hätten, dass alle unsere Wünsche in Erfüllung gehen mögen. Das aber führt zum Widerspruch, denn der Wunsch nach Glück bezieht sich ja auf andere Wünsche, setzt ihre Existenz also voraus.

Man könnte jedoch auf anderem Wege versuchen das Ziel zu erreichen. Damit sie ihre Funktion als Entscheidungshilfe erfüllen können, dürfen die Wünsche nicht völlig chaotisch sein. Im Gegensatz zu den Zwecken, die unser tatsächliches Handeln leiten, sind die Wünsche an sich an keinerlei Gesetze, weder logische noch naturwissenschaftliche, gebunden. Wün-

schen kann ich mir, was ich will, Mögliches und Unmögliches, auch ein viereckiges Dreieck, denn das Reich der Wünsche ist nicht das der Realität. Um aber zwecktätiges Handeln zu ermöglichen, muss wenigstens ein hinreichender Teil der Wünsche sich auf Mögliches richten und harmonieren; was nicht bedeutet, dass sie nicht gegensätzlich sein dürfen, sofern sie sich dann hierarchisieren lassen. Wie müsste eine Hierarchie aussehen? Da die Wünsche in keinem inhaltlichen Zusammenhang, wie einer Zweck-Mittel-Beziehung, stehen müssen, sodass der eine Wunsch nicht notwendig den anderen nach sich zieht; da sie vielmehr völlig unabhängig von einander entspringen können, bleibt als Ordnungsprinzip nur die Stärke des jeweiligen Wunsches. Das höchste Gut wäre dann das, was die Menschen sich am stärksten wünschen. Wenn nun das Glück das höchste Gut sein soll, dann müsste die Erfüllung unserer Wünsche dasjenige sein, was wir uns am meisten wünschen. Das scheint in der Tat prima facie plausibel, denn was können wir uns mehr wünschen, als dass alle unsere Wünsche in Erfüllung gehen. Man könnte dafür auch eine Begründung versuchen: Im Wunsch nach der Erfüllung eines Wunsches ist dieser selbst enthalten. Wenn jemand sich wünscht, sein Wunsch nach einem Sohn möge in Erfüllung gehen, so wünscht er sich zugleich, dass seine Frau einen Sohn zur Welt bringt, also genau den Gegenstand des ursprünglichen Wunsches. Folglich sind im Wunsch nach Glück alle anderen Wünsche enthalten, sodass das Glück notwendig dasjenige ist, was wir uns am meisten wünschen.

Allein der Beweis scheitert daran, dass unsere Wünsche an sich an keine Gesetze gebunden sind. Mit dem Wunsch nach Glück befinden wir uns auf einer anderen Ebene, als wenn wir zum Beispiel Gesundheit wünschen. Wie schon erwähnt, sind der Gegenstand des Glückswunsches selbst wiederum Wünsche, sodass wir uns gewissermaßen auf der Metaebene bewegen. Die Wünsche dieser Ebene müssen nun keineswegs mit den korrespondierenden der Objektebene übereinstimmen. Es ist durchaus denkbar, und jeder hat vermutlich schon die Erfahrung gemacht, dass wir Wünsche ausbilden, von denen wir wünschen, dass sie besser *nicht* in Erfüllung gehen. Das führt zwar zum Widerspruch; denn wenn jemand einerseits wünscht, der gewalttätige Vater möge sterben, andererseits, der Wunsch möge nicht in Erfüllung gehen, dann wünscht er zugleich, dass der Vater sterbe und nicht sterbe. Aber das ist auf dem Felde der Wünsche kein Ausschließungsgrund, solange sie nicht zu Zwecken gemacht und in die Tat umgesetzt werden sollen. Aus seinem Begriff lässt sich somit nicht folgern, dass das Glück *notwendig* das höchste Gut ist. Das schließt natürlich nicht aus, dass es *de facto* als das höchste Gut angesehen wird. Doch das wäre dann wieder eine bloße empirische Hypothese.

Wenn man sie aber akzeptiert, erhält man eine Ethik, die den großen Vorteil des Hedonismus, die geschlossene systematische Einheit, teilt, nur dass die Lustempfindungen durch die Wünsche ersetzt wären und es nicht um größtmögliche Lust, sondern um größtmögliche Wunscherfüllung ginge. Der hedonistische Kalkül zur Errechnung des Gratifikationswertes stellte sich dann so dar, dass die erwünschten und unerwünschten Folgen einer Handlung gegeneinander aufgerechnet würden, sodass eine eindeutige rationale Begründung jeder Handlung möglich wäre. Die

größte Schwachstelle des Hedonismus aber, der traditionelle Lustbegriff, dem in der Realität nichts entspricht, wäre vermieden. Der Utilitarismus könnte mit dieser Version ohne weiteres leben. Der Eudämonismus würde beibehalten und nur die Identifikation von Glück mit Lust fallen gelassen. Die jüngste Entwicklung zum „Präferenz-Utilitarismus" bestätigt das, sie läuft letztlich auf dasselbe hinaus. „Hedonismus" allerdings könnte man eine solche Ethik schwerlich nennen, ohne große Verwirrung zu stiften; zu sehr ist dieser Begriff mit dem herkömmlichen Lustbegriff verknüpft. Man müsste eher von einem „Euchismus" sprechen.

Wenn man dagegen den anderen gängigen Glücksbegriff, der auf den Hedonismus zurückgeht und der das Glück in einem bestimmten Hochgefühl sieht, zugrunde legt, ließe sich der Euchismus wohl in eine Art Hedonismus umwandeln. Dieses Hochgefühl lässt sich eher als der herkömmliche Lustbegriff als eine selbständige, für sich identifizierbare Gegebenheit denken. Wenn ich die damit verbundenen Vorstellungen richtig einschätze, handelt es sich nicht um ein Gefühl, das beliebige, völlig heterogene Tätigkeiten begleitet, sondern es führt ein Eigenleben, kann ebenso unerwartet auftreten wie ausbleiben und weist einen bestimmten, höchsten Intensitätsgrad auf. In solchem Falle fällt die Annahme leichter, dass es sich stets um dasselbe Phänomen handelt. Wenn man das einräumt, könnte man folgendermaßen argumentieren: Dass das Hochgefühl ein *Glücks*gefühl genannt wird, liegt daran, dass ihm ein überaus positiver Charakter zugeschrieben wird. Das aber bedeutet, dass es Gegenstand eines Wünschens ist, das ja der Quell all unserer Wertungen ist. Um nun das Glück zum höchsten Gut zu erklären, könnte man die Hypothese vertreten, dass wir de facto nur den einen Wunsch nach diesem Hochgefühl hätten, das damit das einzige Gut wäre, sodass all unser Tun nur Mittel wäre, dieses Gefühl zu erlangen und zu erhalten. Das ließe sich dann weniger bedenklich als Hedonismus bezeichnen, wäre aber wohl eine äußerst unwahrscheinliche Hypothese.

Der Hedonismus krankt daran, dass er letztlich immer auf einer empirischen Hypothese ruht, auf welche Art man ihn auch konzipiert. Das ist jedoch für eine normative Ethik kein ausreichendes Fundament. Wer zwischen richtigem und falschem Verhalten unterscheiden und das falsche Verhalten womöglich noch mit Sanktionen belegen möchte, darf sich nicht auf bloß hypothetische Annahmen berufen. Es wird sich kein Richter finden, der urteilt: „Diebstahl ist möglicherweise Unrecht, also werfe ich Diebe ins Gefängnis." Eine normative Ethik braucht eine unstrittige Grundlage, indem sie nachweist, dass es Zwecke gibt, die notwendigerweise jeder hat. Wie sich das denken lässt, habe ich andernorts zu zeigen versucht. [14]

Anmerkungen:

[1] Zur Problematik der kantischen Ethik vgl. M. Hossenfelder, Das Erbe des kategorischen Imperativs, in: A. Lorenz (Hg.), Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposion 2004, Würzburg 2007, S. 117-129. Dort auch die Nachweise.

[2] J. St. Mill, Der Utilitarismus, Übers. v. D. Birnbacher, Stuttgart 1976, S. 15.

[3] Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, ed. E. Mannebach. Leiden/Köln 1961, Fr. 191.

[4] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1172 b 9 ff.

[5] S. das Genauere zum Problem der Lustarten in der Antike bei M. Hossenfelder, Epikur, 3. Aufl., München 2006, S. 33f.; 39f.; 68-71.

[6] Mill, (Anm. 2), S. 13.

[7] R. M. Hare, The language of morals, Oxford 1952, Part I. 3. 2.
[8] Mill, (Anm. 2), S. 60f.
[9] J. C. B. Gosling, Pleasure and desire. The case for hedonism reviewed, Oxford 1969.
[10] Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1174 b 33. S. das Genauere und die weiteren Belege zum antiken Lustbegriff in Hossenfelder, (Anm. 5), S. 29ff. (Eudoxos); 36ff. (Aristipp); 48f. (Aristoteles); 63ff. (Epikur).
[11] Ich konnte die Handlungstheorie hier nur kurz in Auszügen wiedergeben. Die ausführliche Darstellung findet sich in: M. Hossenfelder, Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Wollens und Begründung der Menschenrechte, München 2000.
[12] Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, 2, 87 f.
[13] „Non est beatus, esse se qui non putat“, Seneca, Briefe an Lucilius, 9,21. Der Vers stammt vermutlich von Publilius Syrus (1. Jh. v. Chr.).
[14] Vgl. Hossenfelder, (Anm. 11).

Zum Autor:
Prof. Dr. Malte Hossenfelder ist emeritierter ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Graz. Einer seiner Publikations- und Forschungsschwerpunkte liegt in der Ethik. Zu seinen wichtigsten Publikationen auf diesem Gebiet gehören „Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Wollens und Begründung der Menschenrechte“ (2000), „Antike Glückslehren“ (1996), „Epikur“ (1991, 3. Aufl. 2006), „Stoa, Epikureismus und Skepsis (Geschichte der Philosophie, hg. v. W. Röd, Bd. III)“ (1985, 2. Aufl. 1995).

Bernd A. Laska (Nürnberg)

La Mettrie – ein gewollt unbekannter Bekannter

Zur Thematik „Aufgeklärter Hedonismus“ und „Zweite Aufklärung“

La Mettrie? Oder Lamettrie? Ja, den kennt man. Natürlich. Das war Monsieur Machine, der Franzose, der das Buch *L'homme machine* geschrieben hat, im 18. Jahrhundert, der Mann, der den Menschen kurzum als Maschine betrachtete und deshalb als der erste „mechanistische Materialist“ in die Ideengeschichte eingegangen ist.

Aber kennt man La Mettrie wirklich, wenn man ihn mit dieser extremen Position identifiziert? Und wenn nicht: Kann es lohnen, ihn näher kennenzulernen? Kann ein Materialist der Frühaufklärung uns Heutigen noch etwas sagen, das nicht in den zweieinhalb Jahrhunderten nach ihm – gestützt durch die enormen Fortschritte in den empirischen Wissenschaften – besser, klarer, richtiger gesagt worden ist?

Ich meine: ja, erstaunlicherweise ja. Denn La Mettrie hat noch einige andere, nach wie vor kaum bekannte Bücher geschrieben: *L'École de la volupté* (*Schule der Wollust*), *Discours sur le bonheur* (*Rede über das Glück*), *L'Art de jouir* (*Die Kunst des Genießens*). Das sind augenscheinlich Texte zum Thema Hedonismus. Aber was kann La Mettrie, als Hedonist, uns heute, nach zweieinhalb Jahrhunderten Aufklärung, nach Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche, nach Freud, Kinsey und sog. sexueller Revolution, noch lehren?

Wer heute La Mettries Schriften über das Glück und die Wollust als eine Art Ratgeber liest, als Anleitungen zu einem glücklichen Leben oder zu vollendeter Lebens- und Liebeskunst, wird darin vermutlich wenig Neues finden. Vielmehr findet man dort Überlegungen darüber, warum solche Anleitungen wenig nutzen und kaum je bewirken können, was von ihnen erhofft wird. La Mettrie versucht zu ergründen, woher die Unfähigkeit – nicht „des“ Menschen, aber doch: – der meisten Menschen stammt, genuine Wollust und genuines Glück in vollem Umfang zu empfinden bzw. zu erfahren. Er hätte den Fragesatz geprägt haben können: „Der Mensch wird glücksfähig geboren, doch überall lebt er im Unglück; wie ist es dazu gekommen?“ La Mettrie fragt radikaler als Rousseau nach ihm: „Der Mensch ist frei geboren, doch überall liegt er in Ketten ... wie kam es zu dieser Umwandlung?“ Radikaler als bei Rousseau wären auch die politischen Konsequenzen aus La Mettries Einsichten, die man zu Recht tiefenpsychologisch nennen kann: zum Unbewussten, zum Sexuellen, zur Gewissens- bzw. Über-Ich-Bildung. Ihretwegen ist La Mettrie in letzter Zeit gelegentlich als Vorläufer Freuds ausgezeichnet worden.[1] So richtig dies in speziellen Punkten sein mag: in genereller Hinsicht ist es falsch. La Mettrie würde der bekannten Grundauffassung Freuds, „die Absicht, dass der Mensch ‘glücklich’ sei, [ist] im Plan der ‘Schöpfung’ nicht enthalten“,[2] widersprechen. Er hielt diese Frage offen.

Damit ist bereits die elementare Ebene erreicht, auf der zu prüfen wäre, ob La Mettrie uns heute – möglicherweise für

einen selbstkritischen Ansatz zu der oft für nötig befundenen „Zweiten Aufklärung“ – noch etwas lehren kann. Natürlich können Schriften, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts in feudalen gesellschaftlichen Verhältnissen entstanden sind, keine direkte Antwort auf Probleme des 21. Jahrhunderts geben. Ich möchte deshalb hier nicht ahistorisch und unvermittelt eine Darstellung von La Mettries Gedanken zum Hedonismus geben und sie mit dem heute verbreiteten „real existierenden“ Hedonismus konfrontieren. Die Rezeptionsgeschichte der Gedanken La Mettries erscheint mir für ihr Verständnis unverzichtbar, denn sie zeigt zweierlei: dass diese Gedanken immer wieder kurzschlüssig missverstanden und in eine bereits bestehende Schublade – unter „mechanistischer Materialismus“, „Atheismus“, „Nihilismus“ – abgelegt wurden; und dass dies bei vielen Autoren mit einer unaufgedeckten, uneingestandenen, vielleicht auch unbewussten Absicht geschah. Es gibt also außer den eigentlichen Gedanken La Mettries noch einen hochinteressanten „Fall“ La Mettrie. Dieser erstreckt sich zeitlich über mehr als zweieinhalb Jahrhunderte: von der konspirativ anmutenden Ächtung und Tabuisierung des Aufklärers durch die zeitgenössischen Kollegen über die spät einsetzenden Bemühungen um eine zwiespältige Teil-Rehabilitation bis zu verfehlten Vereinnahmungen in unseren Tagen. Stets handelte es sich um Manöver, die so oder so der Abwehr und Verdrängung von La Mettries Vorstellungen von Hedonismus und deren praktischen Konsequenzen galten.

Nicht nur, um Zweifel an dieser kurzen Charakteristik der Re(pulsions- und De)zeptionsgeschichte zu zerstreuen, erscheint es mir notwendig, sie in ihren wesentlichen Stationen darzustellen. Dies ist auch die beste Propädeutik für das Verständnis von La Mettries allenthalben unwillkommenem „aufgeklärten Hedonismus“. Erst die Kenntnis der verschiedenen, manchmal recht raffinierten, bis in unsere Tage reichenden Ausweich- und Verdrängungstaktiken gegenüber diesem Hedonismus weckt, nährt und steigert den Verdacht, dass es hier tatsächlich etwas zu entdecken gibt, das nicht nur historische Bedeutung hat. Aktualisierbar ist La Mettries Position am ehesten dann, wenn die heutige Situation aus „aufklärerischer“ Sicht als hochproblematisch empfunden und der „real existierende“ Hedonismus mit Unbehagen und Skepsis betrachtet wird, nicht zuletzt deshalb, weil in ihm die Aufklärungsresistenz und Rückwendung zur Religion angelegt sind.

Zur Vergegenwärtigung und einführenden Orientierung zunächst die wichtigsten biographischen Daten: Julien Offray de La Mettrie wurde 1709 in Saint Malo in der Bretagne geboren. Er studierte Medizin in Paris, in Rennes (wo er 1736 promovierte) und im niederländischen Leiden (bei Boerhaave, dem damals führenden Mediziner). Seit etwa 1736 praktizierte er als Arzt, zivil und im Krieg. Zur gleichen Zeit begann er seine schriftstellerische Tätigkeit mit kommentierten Übersetzungen der medizinischen Werke seines Lehrers Hermann Boerhaave ins Französische. Daneben verfasste er kleinere medizinische Abhandlungen und eine Reihe von polemischen Schriften, in denen er die Geschäftspraktiken der etablierten französischen Ärzteschaft aufs Korn nahm. Seine philosophischen Schriften entstanden in dem kurzen Zeitraum von 1745 bis zu seinem frühen Tod

1751, also viele Jahre vor den Werken der anderen Autoren des „französischen Materialismus", dem La Mettrie meist zugerechnet wird. Ihre Titel lauten:

Histoire naturelle de l'âme – Naturgeschichte der Seele 1745
(L'École de) la volupté – (Schule der) Wollust 1745, 1746, 1747
L'homme machine – Der Mensch eine / als Maschine 1747 (1748)
L'homme plante – Der Mensch als Pflanze 1748
L'homme plus que machine – Der Mensch mehr als Maschine 1748
Discours sur le bonheur – Rede über das Glück 1748, 1750, 1751
Les animaux plus que machines – Die Tiere mehr als Maschinen 1750
Le Système d'Épicure – Epikurs System 1750
Discours préliminaire – Vorrede (zu den Œuvres philosophiques) 1750
L'art de jouir – Die Kunst zu genießen / Die Kunst, Wollust zu empfinden 1751[3]

La Mettrie musste wegen der *Histoire naturelle de l'âme* aus Frankreich fliehen, und wegen des *L'homme machine* auch aus dem liberalen Holland. Anfang 1748 fand er ein Asyl am Hofe Friedrichs II, wo er bis zu seinem Tode 1751 lebte.

Schon die Titel einiger dieser meist eher kurzen [4] Schriften bekunden, dass der Satz „Der Mensch [ist] eine Maschine" nicht, wie es der Hauptstrom der akademischen Philosophie tut, als Essenz seiner Philosophie zu nehmen ist. Zieht man zudem das satirische Temperament La Mettries in Betracht, das in all seinen Büchern und in zahlreichen separaten Pamphleten zum Ausdruck kam,[5] vor allem auch den polemischen Impetus, mit dem er publizierte, so wird deutlich, wie verfehlt eine Rezeption dieses Autors ist, die ihn auf einen kruden „mechanistischen Materialismus" reduziert.

Und doch war es bis Mitte der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts so. Einzig La Mettries kleine Schrift *L'homme machine* wurde immer wieder neu herausgegeben: ab 1865 in Frankreich, ab 1875 in deutscher Übersetzung. La Mettries andere Schriften blieben weitgehend vergessen. Seine *Œuvres philosophiques* wurden zwei Jahrhunderte lang nicht mehr gedruckt; erst 1970 erschien ein reprographischer Nachdruck einer Ausgabe von 1774. Eine vierbändige deutsche Werkausgabe mit den wichtigsten Schriften in Erstübersetzung erschien 1985, bemerkenswerterweise im Selbstverlag des Herausgebers und Übersetzers (des Autors dieses Artikels). Deren Band 1, *Der Mensch als Maschine*, ist trotz zweier konkurrierender Ausgaben der bei weitem gefragteste Titel, was deutlich zeigt, dass man in La Mettrie noch immer vorwiegend Monsieur Machine sieht, einen der „französischen Materialisten", den radikalen „mechanistischen Materialisten".

Die Maschinenmetapher ist durch ständige Wiederholung derart mit La Mettrie verschmolzen, dass selbst ausgewiesene Spezialisten, die gezeigt haben, dass sie eine tiefer gehende Kenntnis von La Mettries Werk haben, der Magie dieser Metapher erliegen und, indem sie sie im Titel verwenden, dabei sogar den Inhalt ihrer differenzierteren Abhandlungen konterkarieren. Ein Beispiel: Ursula Pia Jauch, die Verfasserin einer 600-seitigen Monographie über La Mettrie, hielt den Festvor-

trag zu einer wissenschaftlichen Tagung über La Mettrie – der weltweit ersten überhaupt – unter dem Titel *Herr Maschine im Jenseits von Gut und Böse*.[6] Der darin anklingende Unernst ist, neben dem Spiel mit der mechanistischen Reduktion, ein weiterer Zug der neueren Rezeption La Mettries, die auf leichtfertigen Interpretationen der Rolle La Mettries als Hofnarr Friedrichs II und der ironischen Passagen in seinen Schriften beruht.[7]

La Mettrie wurde im Laufe der Zeit in diese oder jene philosophische Kategorie eingeordnet, oft mit den Beiworten „radikal", „konsequent", „extrem". So galt er als Naturalist, Physikalist, Mechanist, Empirist, Spinozist, Sensualist, Monist, Materialist, Atheist. Als Karl Popper sich diesen „berühmtesten aller Materialisten" einmal genauer ansah, war er überrascht und fand, dass La Mettrie „eine Art empirischer und naturalistischer Auffassung [vertrat], in der auch evolutionäre Emergenz einen Platz hatte (... die an den Epiphänomenalismus angrenzt)." La Mettrie sei, so Popper, gar kein radikaler Materialist gewesen, denn er habe das subjektive Erleben nicht bestritten. Man könne ihn auch als einen Interaktionisten auffassen, und als „Vitalisten hinsichtlich der Physiologie der Tiere (im Gegensatz zu Descartes)."[8] La Mettries Status als „Materialist" ist, das zeigt dieses Zitat beispielhaft, bis heute diffus und widersprüchlich geblieben – was auch an La Mettrie liegt, der solche Kategorisierungen nicht allzu ernst nahm und manchmal mit ihnen sein ironisches Spiel trieb.

Dieser Stand der Dinge braucht nicht zu entmutigen. Es gibt einen Zugang zum Werk La Mettries, bei dem die ungeklärten fachphilosophischen Fragen seiner kategorialen Zugehörigkeit außer Acht gelassen werden können und der dafür zu einer Antwort auf die eingangs gestellte Frage führt, was denn damals – und heute noch immer – unter aufgeklärtem Hedonismus verstanden werden könnte. Es ist der schon genannte Königsweg über die kritische Untersuchung der Reaktionen auf La Mettries Publikationen, dessen hauptsächliche Stationen nachfolgend skizziert werden.

Die Geschichte dieser Reaktionen lässt sich in vier Phasen unterteilen:
1) 1745 bis 1748: La Mettrie wird als materialistischer und atheistischer Philosoph zwar von Klerus und staatlicher Zensur verfolgt, genießt aber in aufklärerischen Kreisen hohes Ansehen.
2) Ab 1749: La Mettrie verliert aufgrund seines *Discours sur le bonheur* seine Reputation, auch und insbesondere bei den Aufklärern, die ihn wegen dieses Buches zu einer Unperson machen; Ende des 18. Jahrhunderts ist er weitgehend vergessen.
3) Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wird der totgeschwiegene und dann vergessene La Mettrie wiederentdeckt. Es erscheinen von nun an immer wieder Arbeiten, die zwar auf eine Rehabilitation des verfemten Denkers abzielen, den Grund der einstigen Verfemung aber mehr oder weniger akzeptieren.
4) Ab 1985 wird La Mettrie, im Rahmen des sog. LSR-Projekts, als eine von drei Schlüsselfiguren untersucht, deren Schicksal Aufschluss über die tieferen Gründe des seit Mitte des 20. Jahrhunderts wahrgenommenen enttäuschenden Ergebnisses der neuzeitlichen Aufklärung geben soll.

In der **ersten Phase** waren es zunächst La Mettries 1745 erschienene Bücher

L'histoire de l'âme und *La volupté* – seine Ärztepolemiken können hier außer Acht bleiben –, die zum einen wegen materialistischer Tendenz und Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, zum anderen wegen Libertinage und Unterminierung von Sitte und Moral der Zensur zum Opfer fielen und in Paris öffentlich verbrannt wurden. Die Anonymität des Autors war offenbar kein wirksamer Schutz vor Verfolgung, denn La Mettrie floh daraufhin aus Frankreich und ließ sich in Holland nieder, dem traditionell liberalen Land, in dem die verbotenen Schriften für ganz Europa gedruckt wurden. Dort veröffentlichte er Ende 1747, vorsorglich wiederum anonym, den *L'homme machine*, eine kurze Schrift, knapp hundert Seiten im Duodezformat, auf denen er das Leib-Seele-Problem nach neuestem Stand der Naturwissenschaften diskutiert. Die vermutlich „anstößigste" Stelle war die, wo er einen ironischen Dialog mit einem gleichgesinnten Freunde fingiert. Dieser „entsetzliche Mensch", berichtet er, habe zwar an allem gezweifelt, aber doch in einem Punkte eine feste Überzeugung gehabt, nämlich, „dass die Welt niemals glücklich sein wird, wenn sie nicht atheistisch ist." (MM, 66) Diese Auffassungen gingen allerdings auch dem holländischen Liberalismus, der konfessioneller Pluralismus war, entschieden zu weit. Erneut bedroht an Leib und Leben, kam für La Mettrie eine Einladung Friedrichs II. zur rechten Zeit. Im Februar 1748 traf er am Potsdamer Hof des preußischen Königs auf Schloss Sanssouci ein. La Mettrie wurde Friedrichs Leibarzt, Vorleser und Gesellschafter, und er nahm an dessen Tafelrunde berühmter Freigeister teil. Bald wurde er in die Preußische Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Das Wichtigste: er sollte unbehelligt von jeglicher Zensur publizieren können. In einem Brief vom 18. Oktober 1748 schrieb Friedrich an Maupertuis, den Präsidenten der Akademie: „Ich freue mich, den La Mettrie für meinen Hof angeworben zu haben. Er hat all den Frohsinn und all den Geist, den man überhaupt nur haben kann."

Festzuhalten ist für diese erste Phase: zum einen, dass der materialistische und atheistische Philosoph La Mettrie, Autor des *L'homme machine*, zwar von Klerikalen und der staatlichen Zensur verfolgt worden war, in der aufklärerisch gesinnten Gesellschaft um Friedrich II. aber einen angesehenen Platz innehatte; zum anderen, dass das Akademiemitglied La Mettrie von niemandem auf Schloss Sanssouci als Hofnarr angesehen wurde.

Diese erste Phase der Reaktionen endete mit dem schlagartigen Verlust des Ansehens, das La Mettrie bei den Freidenkern und Aufklärern hatte. Der Grund dafür war eine einzige Schrift: sein *Discours sur le bonheur*, die *Rede über das Glück*, die Ende 1748 erschien. Die Entstehungsgeschichte dieses Werks ist eine genauere Betrachtung wert. Offenbar, weil La Mettrie aus seinen Gedanken und publizistischen Plänen kein Geheimnis machte, hat man ihm schon im Sommer 1748 eine Form der internen, vorbeugenden Zensur auferlegt: „Er hatte mir versprechen müssen", schrieb später der Akademiepräsident Maupertuis in einem Brief, „sich bloß an Übersetzungen zu begnügen, weil ich ihn dazu für fähiger hielt, und dadurch seine gefährliche Einbildungskraft einzuschränken glaubte." (KW, 119) La Mettrie musste, da ihm kein anderer Zufluchtsort mehr offen stand, diese demütigende

Bedingung akzeptieren. Aber er wollte sich nicht davon abhalten lassen, jenes Buch zu schreiben, das er später als sein Hauptwerk bezeichnen wird. In seiner „kleinen Schrift“, dem *L'homme machine*, sagt er, habe er noch „nicht gewagt, gegen alle Vorurteile auf einmal anzutreten.“ (AS, 63) Zumindest ein „Vorurteil“, das größte von allen, das auch die Freigeister seiner Meinung nach pflegten, wollte er noch attackieren.

Als sein „Aufpasser“ Maupertuis Anfang Oktober 1748 für eine mehrmonatige Reise Berlin verließ, sah La Mettrie seine Stunde gekommen: Er erstellte, wie man ihm geheißen hatte, eine Übersetzung von Senecas *De beata vita*, dies aber nur, um sie mit einer „Rede des Übersetzers zum gleichen Thema“ als Einleitung zu versehen; denn das hatte man ihm nicht ausdrücklich verboten. Diese Rede hatte freilich mit Seneca nur indirekt zu tun und war in Wahrheit sein geplantes Hauptwerk, der *Discours sur le bonheur*. Mit einigen nicht unriskanten Manövern gelang es La Mettrie, das Manuskript zum Druck bringen, ohne dass Friedrich davon erfuhr. Alles geschah innerhalb weniger Wochen, so dass Ende 1748 vollendete Tatsachen geschaffen waren: die Buchhändler waren beliefert.

Die Situation war verzwickt und ohne Präzedenz. Offiziell galt im Reich des „Philosophen auf dem Königsthron“ die Zensur nicht für Schriften rein philosophischen Inhalts. Akademiemitglieder unterlagen zwar einer informellen, offenbar bisher genügend wirksamen Aufsicht. La Mettrie hatte aber, weil er wusste, dass er diese neue Schrift sonst nicht hätte publizieren dürfen, diese Aufsicht überlistet. Der König fühlte sich von seinem Gesellschafter brüskiert; Maupertuis, der La Mettries Schreiben kontrollieren sollte, war abwesend; die Lage war prekär, am meisten natürlich für La Mettrie, der so tat, als sei er sich seines Vergehens nicht bewusst gewesen, und sich von da an in die Rolle des Hofnarren flüchtete. La Mettries neue Schrift jedenfalls schien, anders als der materialistisch-atheistische *L'homme machine*, nicht mehr tolerierbar zu sein. Die Reaktionen waren unisono ablehnend.

Was war der Grund für die einhellige Ablehnung dieses Buches „über das Glück“, deren Geschichte unten noch in groben Zügen zu schildern sein wird? La Mettrie hatte in einigen Büchern zuvor immer wieder einmal über das Glück geschrieben, über dessen verschiedene Quellen, die internen und die externen, über Tugend und Laster etc. Dabei knüpfte er oft an antike Autoren an, auch an jüngere französische, affirmativ oder kritisch, zustimmend oder polemisch. Oft waren seine vordergründig harmlosen Betrachtungen in Ironie verpackte Attacken auf konventionelle Moral und Politik. Für diese Schriften wurde er in freisinnigen Kreisen geschätzt; sie taten jedenfalls seinem Renommée als Wissenschaftler und Philosoph keinen Abbruch. Aber dies war auch eine Schriftstellerei, auf die er sich nicht viel zugute hielt. Seine neue Schrift jedoch, für deren Publikation er die Sicherheit seines letzten Asyls riskierte, war ihm die ernsteste und wichtigste. Sie ist die einzige, für deren theoretischen Gehalt – seine *théorie des remords/Theorie des Schuldgefühls* – er Originalität beanspruchte.

Die Kernidee von La Mettries *Theorie des Schuldgefühls* lässt sich treffend unter den

Titel *Negation des irrationalen Über-Ichs*[9] bringen, weil der (erst 1923 von Freud eingeführte) Begriff des Über-Ichs, auch wenn er hier vage bleiben muss, sich bestens eignet, heute eine Vorstellung von La Mettries mit Begriffen seiner Zeit beschriebenen Auffassung zu vermitteln.

La Mettrie ging von der Beobachtung aus, dass es nur sehr wenigen Menschen gelingt, einen aufgeklärten Status zu erreichen, d.h. „die Vorurteile der Kindheit abzulegen und die Seele mit der Fackel der Vernunft zu reinigen." (AS, 22) Er sprach das Offenkundige aus: dass dies nicht an mangelnder Intelligenz oder bösem Willen liege und die Resistenz gegen Aufklärung tiefer im Organismus verankert sei – „denn man entledigt sich nicht auf bloße Lektüre hin jener Prinzipien, die einem so selbstverständlich sind, dass man sie für natürliche hält." Im Gegenteil, der scharfe Intellekt fungiere oft als virtuose Abwehr von vernünftigen Einsichten, wenn diese den Seelenfrieden des in Vorurteilen Befangenen bedrohen. (PP, 27f) Wenn aber jemand die Vernunft abwehrt, weil sie sein Wohlbefinden stört, liege das daran, dass seine Seele früh entsprechend „gebeugt" worden ist. Hier, in der Erziehung, in der schon mit der Geburt einsetzenden Enkulturation des Menschen, sah La Mettrie die Wurzel des Übels der Glücksunfähigkeit und Aufklärungsresistenz. (AS, passim, 21, 70)

Enkulturation und Erziehung sind, wie La Mettrie natürlich wusste, für den Menschen so lebensnotwendig wie unvermeidbar. Aber gerade das, was allgemein als ihr wichtigster Effekt angesehen wird, die weitgehend „unbewusst und ungeprüft" erfolgende Weitergabe von Wert- und Charakterhaltungen – also die Errichtung eines Über-Ichs, welche das werdende Ich als innere Instanz „über sich" bereits vorfindet, wenn es sich zu entfalten beginnt – bezeichnet La Mettrie als „unheilvollste Mitgift", als „Unkraut im Kornfeld des Lebens", als „grausames Gift", das dem Menschen „das Leben vergällt". Warum? Weil es in aller Regel ihm die Fähigkeit zu authentischem Glückserleben beeinträchtigt und ihm den Weg versperrt, die „Kunst, Wollust zu empfinden" auszubilden. La Mettries Fazit: „Den ärgsten seiner Feinde trägt der Mensch also in seinem Inneren." (AS, 53-63)

Es liegt auf der Hand, dass es bei dem Prozess der Enkulturation zunächst gar nicht um die Einpflanzung von bestimmten, konkreten Wertvorstellungen geht; es geht um die psycho-physiologische Modifikation des Organismus („eingeprägt wie ein Petschaft in weiches Wachs"), um die Zurichtung und „Beugung der Seele" zwecks Einpassung in die bestehende Kultur, die wahrer Wollust (s.u.) ebenso feindselig gegenüber steht wie wahrer Vernunft. (AS, 53-63) Das Fatale: die auf diese – präkognitive, irrationale – Weise erfolgende Errichtung eines Über-Ichs erzeuge sogar, als Nebenwirkung, erst viele jener „Triebe", zu deren Niederhaltung das irrationale Über-Ich (mittels Schuldgefühl, *remords*) offenkundig später oft gar nicht in der Lage ist.

Diese seit Urzeiten „normale" Schädigung der Individuen hat natürlich soziale Konsequenzen. Deshalb meinte La Mettrie auch, „dass die Welt niemals glücklich sein wird, solange sie nicht atheistisch ist" (MM, 66), letzteres verstanden im Sinne von „ohne irrationales Über-Ich" (denn die

Frage nach der Existenz „Gottes“ – die heute, nach fast drei Jahrhunderten Aufklärung, wieder mit großem Ernst diskutiert wird – war für La Mettrie sinnlos). In diesem Sinne ist auch seine Forderung zu verstehen, dass „die Religion samt allen ihren [säkularen] Ablegern vernichtet und mit der Wurzel ausgerottet“ werde, damit die Menschen „allein der spontanen Stimme ihres authentischen Ichs folgen.“ (MM, 66) Unbehindert durch ein irrationales Über-Ich wären sie in der Lage, einem rationalen Über-Ich, einer vernünftigen Ethik gemäß zu leben. Der nicht gebeugten Seele erschlösse sich „eine ganz andersartige Quelle der Tugend, die ... innere Stärke.“ (AS, 72) La Mettrie hielt es für grundfalsch, zu glauben, dass der Menschen „Sinn für Ehrlichkeit, Redlichkeit und Gerechtigkeit nur noch an einem dünnen Faden hinge, wenn sie von den Ketten des Aberglaubens befreit wären.“ (PP, 75) Im Gegenteil: erst dann könnten diese Tugenden sich voll entfalten. „In einer vernünftigen Seele vereinigen sich Pflichtbewusstsein und Sensibilität für Lust so vorzüglich, dass sie, weit davon entfernt, einander zu beeinträchtigen, sich gegenseitig verstärken.“ (AS, 103)

Die „Sensibilität für Lust“ steht in La Mettries Anthropologie an zentraler Stelle; sie ist die materielle Entsprechung zur Freiheit von einem irrationalen Über-Ich und Garant für ein rationales. La Mettrie schrieb sein Buch „Die Kunst, Wollust zu empfinden“ nicht, wie man vom Titel her vermuten könnte, als eine *ars amandi* der damals verbreiteten Art – er spricht im Gegenteil mit Geringschätzung vom „Lebemann“ und seinen „Techniken des Vergnügens“ (AS, 111) – sondern als einen Text, in dem er explizit auf das Sexuelle, ein „in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes Thema“, eingeht und eine für seine Philosophie unabdingbare Unterscheidung deutlich machen will. (AS, 105ff) La Mettrie sagt hier noch einmal mit großem Nachdruck, dass der Wollüstige (*voluptueux*) und der Wüstling (*débauché*) in Bezug auf die Art ihres Lustempfindens als Gegensätze zu betrachten sind – weshalb Sade und La Mettrie, auch wenn beide Atheisten und Materialisten sind, auf einer fundamentaleren, konkreteren Ebene Antipoden sind. Wenn La Mettrie von Wollust spricht, dann meint er Wollust als „eine wahrhaftige Ekstase ... die nur der Wollüstige, nicht der Wüstling, erleben kann.“ (KW, 61) Er meint hier einen qualitativen, keinen bloß graduellen Unterschied im Lusterleben. Der Wüstling hat, wie jeder „Normale“, die (bislang immer repressive) Moral seiner Gesellschaft verinnerlicht, nur dass er zwanghaft ihre Regeln verletzt. Das Lusterleben des Wüstlings ist, da seine Seele „gebeugt“ wurde, tatsächlich „wüst“, d.h. öde, und von den Normen jener Moral, die auch ihm im Grunde heilig ist, insofern abhängig und bestimmt, als es sich primär aus deren Schändung speist. Die Lust des Wüstlings ist eine andere als die des Wollüstigen; sie ist, so könnte man formulieren, nicht Wo(h)l-Lust, sondern Wüst-Lust oder, wegen ihrer negativen Fixierung auf die geltende Moral, Bös-Lust. Der Wüstling ist ihr verfallen, ist nach ihr süchtig. Seine „Begierden, die einer übersteigerten Phantasie entspringen“, (AS, 106) sind unersättlich, unbefriedigbar. Der Wollüstige hingegen ist, da seelisch unversehrt, auch in seiner Fähigkeit zum Lusterleben unversehrt und deshalb befriedigbar.

Damit begann die **zweite Phase** der Reaktionen auf La Mettrie. Eine Schrift, die derartige Ansichten enthält, war auch in Friedrichs Preußen, wo philosophische Bücher bisher nicht zensiert wurden, nicht tolerierbar. Hochgestellte Persönlichkeiten forderten sofort nach Erscheinen ihre Konfiszierung, da sie „von sehr gefährlicher Folge für die Untertanen" sei.[10] Der König war der gleichen Meinung, aber etwas im Zwiespalt, weil der Autor ihm persönlich nahe stand. Er handelte aber sofort, als der Akademiepräsident Maupertuis von seiner Reise zurück war, und erließ am 11. Mai 1749 das „Edict wegen der wieder hergestellten Censur..." Es scheint evident, ist aber nicht ausdrücklich belegt, dass La Mettries Buch der entscheidende Grund dafür war.

Dennoch gelang es dem unbotmäßigen Autor, seine „Vorrede" unter dem Titel *Anti-Sénèque ou Le souverain bien* (*Anti-Seneca oder Das Höchste Gut*) zweimal separat drucken zu lassen. Als der erste dieser Drucke im Oktober 1750 erschien, erzürnte dies den König so sehr, dass er, wie der junge Lessing – übrigens hocherfreut – seinem Vater berichtete, eigenhändig zehn Exemplare davon ins Feuer warf.[11] Für den zweiten Separatdruck, der im August 1751 erschien, schrieb La Mettrie ein Vorwort, in dem er die Reaktionen auf die beiden früheren Ausgaben kommentiert. „Es gibt kein Buch", schreibt er dort, „das die Frommen je so in Wut gebracht hätte wie das vorliegende." (AS, 5) Die Frommen, damit meinte er jetzt weniger die Klerikalen, die gar nicht seine Adressaten waren, sondern, freilich ohne Namen zu nennen, die Freidenker und Aufklärungsfreunde, etwa seinen erbosten Schutzherrn Friedrich; und Lessing, der den *Discours* als „Abscheulichkeit" bezeichnete und *L'art de jouir* als „geiles Geschwätz" und „Porneutik"[12]; und Voltaire, der seine einflussreiche Meinung in zahlreichen Briefen verbreitete, so z.B.: „Ohne dass es ihm bewusst geworden wäre, hat er eben ein schlechtes Buch geschrieben ... darin verunglimpft er die Tugend und das Gewissen, lobt das Laster ... Vernünftige Leute haben sich nun darangemacht, ihm die Absonderlichkeit seiner Moral aufzuzeigen. Er war sehr erstaunt, er weiß nicht, was er geschrieben hat, und wenn man will, wird er morgen auch das Gegenteil davon schreiben."[13]

La Mettrie sah jedoch, wie er in dem Vorwort bekräftigte, gerade dieses Buch als sein Hauptwerk an. Die inkriminierten Ansichten über Tugend und Laster, die er darin vertrete, hätten vor ihm schon viele Autoren geäußert, antike ebenso wie jüngere französische. Priorität beanspruche er jedoch für seine im *Discours* dargelegte *Theorie des Schuldgefühls*, für seine Lehre von den „Gewissensbissen", vom Schuldgefühl, modern: vom Über-Ich. (AS, 11)[14] Da diese Lehre in engem Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Sexuellen steht, kann La Mettries Schrift *L'art de jouir*, eine Neufassung von *La Volupté*, die er ebenfalls noch 1751 zum Druck gebracht hat, mit gutem Grund als zweiter Band des Hauptwerks angesehen werden – wofür auch spricht, dass diese beiden Bücher die einzigen sind, die La Mettrie ins Deutsche übersetzen ließ. Sie erschienen, ebenfalls noch kurz vor seinem Tod, 1751, unter den Titeln *Das höchste Gut oder Gedanken über die Glückseligkeit* und *Die Kunst, Wollust zu empfinden*, waren aber aufgrund sofortiger zensorischer Repression lange Zeit verschollen und wurden erst Ende des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt.

Zuvor hatte man, wie im zitierten Voltaire-Brief anklingt, La Mettrie genötigt, sich von seinem *Discours* zu distanzieren. Dies fand seinen klarsten, gleichwohl indirekt bleibenden Ausdruck darin, dass man den erst vierzig Jahre alten und erst seit fünf Jahren philosophisch schreibenden Autor dazu brachte, seine gesammelten *Œuvres philosophiques* in kastrierter Form herauszubringen: in diesem aufgenötigten philosophischen Testament fehlten ausgerechnet seine beiden Hauptwerke, der *Discours* und die *L'art de jouir*.

La Mettries Situation war also seit Ende 1748 äußerst prekär. Hatten Friedrich und die Freigeister seiner berühmten Tafelrunde von Sanssouci La Mettries Philosophie des *L'homme machine* teils geschätzt, teils akzeptiert oder zumindest toleriert, so galt dies für den *Discours* nicht mehr, zumal der Autor renitent war und das unerwünschte Buch mit einiger List noch zweimal zum Druck brachte. Dass die Rolle des Hofnarren, in die er geflohen war, ihm keinen dauerhaften Schutz bot, war La Mettrie klar. In der dritten Version des *Discours*, im August 1751, spricht er offen von seiner Befürchtung, dass „eines Tages der Schierlingsbecher der Lohn meines philosophischen Mutes sein würde." (AS, 93) In einer kleinen Schrift, die zur gleichen Zeit erschien, äußert er sich ähnlich. (KW, 90f) Drei Monate später, am 11. November 1751, starb er. Die Todesursache wurde nie geklärt. Kolportiert wurde indes gern, der Hedonist sei Opfer seiner Fresslust geworden („Pastetentod").

Für Voltaire, der seit Juni 1750 ebenfalls an Friedrichs Hof weilte, war das kein Trauerfall. Er verbreitete die Nachricht in Briefen, die großen Einfluss auf das Bild hatten, das von La Mettrie entstand. An Richelieu: „Dieser La Mettrie ... mitsamt seiner strotzenden Gesundheit und seinen verrückten Ideen, er ist soeben zu Grunde gegangen, weil er aus Prahlsucht eine ganze getrüffelte Fasanenpastete gegessen hat ... voilà, eine unserer perfektesten Farcen."[15] Auch dass man La Mettries Wunsch ignorierte, nicht in geweihter Erde begraben zu werden, kommentierte Voltaire mit hämischer Genugtuung: „Sein Körper, aufgedunsen und dick wie ein Fass, wurde, ob er wollte oder nicht, in der katholischen Kirche beigesetzt; er wird staunen, sich dort wiederzufinden."[16] In einer Reihe weiterer Briefe verfestigte er das Bild von La Mettrie als einem Narren, der oft in betrunkenem Zustand schrieb.

Friedrich revanchierte sich für La Mettries Widersetzlichkeiten postum: mit einer längeren Lobrede, *Éloge de La Mettrie*, die in der Akademiesitzung vom 19. Januar 1752 verlesen wurde. Über weite Strecken ist sie rein biographisch, an etlichen Stellen aber voll des Lobes für die Fähigkeiten und den Charakter des Arztes und Philosophen. Über dessen Zeit an seinem Hof fasst er sich jedoch sehr kurz. La Mettrie habe dort vor allem vorzügliche medizinische Abhandlungen verfasst. Den gravierenden Konflikt um den *Discours* kaschiert er in zwei Sätzen, deren Zynismus vielen verborgen blieb: „Er entwarf auch mehrere Werke über abstrakte philosophische Gegenstände, wollte sie aber noch einer näheren Prüfung unterziehen. Durch eine Reihe schicksalhafter Fügungen, die ihm widerfuhren, kamen diese Schriften dann abhanden; doch als sie wieder auftauchten, verlangte er selbst ihre Unterdrückung."[17]

Von den Enzyklopädisten resp. *philosophes* sind keinerlei Reaktionen auf La Mettries Tod überliefert. Auch später, als sich einige, vor allem Diderot und Holbach, zu Materialisten und Atheisten entwickelt hatten, erwähnten sie weder ihn noch sein Werk in ihren Schriften, Briefen oder Manuskripten. Diese „Nacht eines konspirativen Schweigens ... der materialistischen Gesinnungsgenossen" erschien späteren Ideenhistorikern, insbesondere den Kennern der Epoche, als „völlig rätselhaft".[18] Allein Diderot hatte, kurz vor seinem Tod, ein einziges Mal die Contenance verloren: „La Mettrie ist ein Autor ohne Urteilskraft ... Man erkennt die Oberflächlichkeit seines Geistes in dem, was er sagt, und die Verdorbenheit seines Herzens in dem, was er nicht zu sagen wagt. ... La Mettrie, sittenlos und schamlos, ein Narr und ein Schmeichler, war wie geschaffen für das Hofleben und die Gunst der Großen. Er ist so gestorben, wie er sterben musste: als Opfer seiner Maßlosigkeit und seiner Verrücktheit. Da er in seiner Profession [Arzt] ein Stümper war, tötete er sich selbst. Dieses Urteil ist hart aber gerecht; es war gewiss nicht leicht, diesem Lobredner des Lasters und Verächter der Tugend gegenüber maßvoll zu bleiben." Der führende Kopf der *philosophes* fühlte sich ermächtigt, ja verpflichtet, „einen in seinen Sitten und Anschauungen so verdorbenen Menschen aus der Gemeinschaft der Philosophen auszuschließen."[19]

Diese Passage ist ein höchst bemerkenswerter Beleg, zum einen, weil dies die einzige Äußerung über La Mettrie aus den Reihen der *philosophes* ist und für deren verschwiegene Einstellungen repräsentativ sein dürfte, zum anderen, weil sie zeigt, dass selbst nach drei Jahrzehnten disziplinierten Totschweigens noch immer gewaltige emotionale Energie hinter der La-Mettrie-Feindschaft steckte. Der Hauptgrund dafür kann nicht der sein, den Diderot und spätere Ideenhistoriker anführten: dass „die Feinde der Philosophie ihn [La Mettrie] immer wieder zusammen mit jenen weisen und aufgeklärten Menschen nennen, deren Leben in der Suche nach Wahrheit und in der Ausübung der Tugend aufgeht."[20] Der wahre Grund für den stillschweigenden Schulterschluss aller Aufklärer, Rousseau eingeschlossen, gegen La Mettrie muss sehr viel tiefer liegende Gründe gehabt haben, über die ich weiter unten einige Vermutungen äußern werde. La Mettrie war den Aufklärern seiner Generation Unperson, den nachfolgenden ein Vergessener.

Zwar wurden La Mettries *Œuvres philosophiques* im 18. Jahrhundert noch einige Male neu aufgelegt, sogar mit dem verpönten *Discours*, doch eine seriöse Rezeption der Ideen La Mettries gab es nicht, weder in Frankreich noch in Deutschland. Während die maßgeblichen Köpfe, auch diesseits des Rheins, sich für Autoren wie Diderot und Rousseau begeisterten, sie übersetzten und diskutierten, war ihnen von La Mettrie nur ein grobes Zerrbild geläufig. Wenn sie ihn erwähnten, dann ganz am Rande und oft voller Abscheu: ein Geck, ein Affe Demokrits, ein Narr (Herder); ein unsauberer Geist (Gellert); einer, der den Menschen „in das alte barbarische Dunkel tierischer Wildheit" zurückstoßen will (Schiller); einer, dessen Gesicht verrate, so der Physiognom Lavater, dass er „den letzten Tropfen Religionsgefühl für Wollust hingegeben" habe.[21]

Als in Deutschland, nach der Blütezeit des Deutschen Idealismus, mit Ludwig Feuerbach erstmals ein Denker des Materialismus hervortrat, da hegte er ähnliche Ansichten und verwahrte sich vehement gegen polemische Unterstellungen: „Es ist nichts verkehrter, als wenn man den deutschen Materialismus vom *Système de la Nature* [Holbachs] oder gar von der Trüffelpastete La Mettries ableitet. Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung...“[22] Ein Verehrer Feuerbachs, Hermann Hettner, verbreitete diese Meinung in seiner vielgelesenen Literaturgeschichte in deutlicheren Worten: „La Mettrie ist ein frecher Wüstling, welcher im Materialismus nur die Rechtfertigung seiner Liederlichkeit sieht.“[23] So ähnlich dürften die meisten Materialisten, Monisten und Positivisten des 19. Jahrhunderts über La Mettrie gedacht haben. Eine Ausnahme war Emil DuBois-Reymond, der allerdings schon in die dritte Phase gehört.[24]

Die **dritte Phase** der Reaktionen auf La Mettrie begann, ohne dass die zweite beendet wurde, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und dauert bis heute an. Sie ist durch Rehabilitationsbemühungen gekennzeichnet. Der Neukantianer Friedrich Albert Lange widmete 1866 La Mettrie in seiner berühmten „Geschichte des Materialismus“[25] ein langes Kapitel, in dem er mit den verbreiteten grob fehlerhaften Darstellungen seiner philosophischen Leistungen gründlich aufräumt. Lange betont die naturwissenschaftliche Bildung La Mettries sowie die Ernsthaftigkeit und den Scharfsinn seiner Argumentation, und er stellt fest, dass – entgegen der vorherrschenden Meinung – „in fast allen Fällen, wo wir eine auffallende Ähnlichkeit der Gedanken bei La Mettrie und einem berühmteren Zeitgenossen finden, der erstere die unbestreitbare Priorität für sich hätte.“ (345) Auch die verbreiteten abträglichen Urteile über La Mettries Charakter weist Lange zurück: „eine edlere Natur als Voltaire und Rousseau“. (347) Langes Anliegen war, dass der „Prügeljunge des französischen Materialismus“ (344) nicht länger „von der sonst üblichen Gerechtigkeit ausgeschlossen“ bleibt. (365) In zwei Punkten widerspricht Lange dem sonst hochgelobten La Mettrie allerdings mit Entschiedenheit: Seiner Behauptung, „dass die Welt niemals glücklich sein wird, wenn sie nicht atheistisch wird“ (362; HM, 66), und seiner gesamten Ethik. Diese sei schon deshalb „verwerflich, weil sie Lustlehre ist“ (369), und er nennt sogar jene Schriften La Mettries „besonders widerwärtig, in denen er eine gewissermaßen poetische Verherrlichung der Wollust gesucht hat.“ (374) Lange rehabilitiert den „Prügeljungen“, der La Mettrie für die Gegner des Materialismus war, nicht aber die Unperson, die er für die Materialisten und die Aufklärer insgesamt war. Weil Lange La Mettries Theorie des Schuldgefühls, das Kernstück seiner hedonistischen Ethik, verwirft, hat er natürlich Verständnis für „den Ingrimm der Zeitgenossen“(365), und auch dafür, dass für die Aufklärer „nichts so wichtig [war] wie der Nachweis, dass die christliche Moral auch die ihre sei und auch ohne Kirche bestehen könne.“[26]

Die Tendenz, La Mettrie zu rehabilitieren, indem man seine guten persönlichen Eigenschaften, seine denkerischen Leistungen und seine humanistische Gesinnung betont, ist danach weiter gestiegen. Seine Ansichten über Sexualität und Lust verloren im 20. Jahrhundert ihre Anstößigkeit.

Seine Theorie des Schuldgefühls wurde oft schlicht übersehen oder als Übertreibung bagatellisiert. Mit zunehmend liberalistischer Sicht auf sein Werk verlor La Mettrie seinen Status als Paria und wurde ein gewöhnlicher marginaler philosophischer Autor, wegen des *L'homme machine* gelegentlich als einer der Ahnherren von Robotik, *cyberman* etc. genannt. Nur die wenigen Autoren, die sich näher mit ihm befassten, spürten bisweilen den Stachel, der seine Theorie des Schuldgefühls noch heute sein könnte. Sie verstanden es jedoch, ihm mehr oder weniger geschickt auszuweichen.

Ursula Pia Jauch legte 1998 die mit 600 Seiten bisher umfang- und detailreichste Monographie über La Mettrie vor.[27] Keinem der Rezensenten dieser akademischen Studie (Habilitationsschrift) fiel auf, dass Jauch La Mettries *Discours* systematisch zu depotenzieren versucht. Als Hauptwerk bezeichnet sie ihn ungern und in Anführung (537). Wenn sie auf dessen Sonderstellung im Gesamtwerk zu sprechen kommt, fallen relativierende Floskeln (510f, 514, 561). Sie spielt die einhellige Gegnerschaft der *philosophes* zu La Mettrie, die zweifellos dieser Schrift geschuldet ist, herunter und versucht, stattdessen den Mathematiker und Naturwissenschaftler Maupertuis als Gegenpart La Mettries zu lancieren und damit einen anderen Antagonismus in den Vordergrund zu stellen: „Verzauberter Materialismus contra geometrische Transzendenz". (509-536) Derart zu einem frühen Gegner der „rechnenden Vernunft" erklärt, erhält La Mettrie von Jauch vielerlei Lob. Er sei bereits gegen den „Speziesismus" des Menschen gewesen und „Ahnvater der Ökologie" (397), gegen „Rassismus" (538) und ein „Pazifist *avant la lettre*" (392), gegen Tierversuche (266-276; 423-426) und für eine Humanisierung des Strafvollzugs (395), „Verteidiger der Urteilsunfähigen und Verehrer der Weiblichkeit" (402), und passim: ein visionärer Kämpfer gegen die damals noch drohende und inzwischen längst vollzogene „Verzifferung" und „Geometrisierung" der Welt, gegen die „kalte Vernunft" und ihren „Zahlenwahn". (528f) Das abschließende Kapitel ihres Buches lautet denn auch: „Statt Aufklärung: Wiederverzauberung der Welt" (564-568). – Jauch erweckt durch eine Flut zeitgeistkonformer Komplimente den Eindruck, eine Ehrenretterin La Mettries zu sein, lässt aber die Idee, die er als seine wichtigste und einzig originäre ansah, in einer flott erzählten Geschichte zur Nebensache werden. Ihr Fazit lautet: „La Mettries Glückstheorie ist weder genial, noch bringt sie – mit Ausnahme der Gewissenstheorie – etwas genuin Neues." (561) Ein kaum verständlicher Satz. Klar ist zunächst nur sein Abwehrcharakter. War sie damals weder genial noch neu? Bringt sie uns heute nichts Neues? Die Gewissenstheorie oder die Glückstheorie? Die erstere als (nebensächlicher?) Teil der letzteren? Solche Konfusionen unterlaufen der sonst eloquenten Autorin stets an Stellen, wo sie offenkundig gegen einen inneren Widerstand schreibt, wo sie „verdrängt". Da kommt es sogar zu einer im Grunde vernichtenden Kritik La Mettries: nachdem sie ihn immer wieder gelobt hat, auch als hervorragenden Psychologen, heißt es an einer Stelle plötzlich, La Mettries Forderung, „den Menschen von den Gewissensbissen zu befreien", (DB, 57: Schuldgefühl)[28] sei entwicklungspsychologisch „undifferenziert". Das klingt zunächst wie ein sachliches Urteil, das nicht überrascht. Gemeint ist aber: La Mettries „Forderung" ist nicht,

jedenfalls heute nicht mehr, der Rede wert – so, als wäre sie inzwischen durch „differenzierte" Forschung als unerfüllbar, unsinnig, schädlich, jedenfalls als obsolet erwiesen. Es klingt wie bissiger Hohn, wenn Jauch La Mettries subtile Einsichten in die Entstehung und die schädliche Funktion des Schuldgefühls bzw. des Über-Ichs, als Forderung interpretiert, „künftig in der Erziehung darauf zu achten, dass die Gewissensbisse nicht mehr weiter zum Lehrstoff gehören." Gewissensbisse als Lehrstoff! Jauchs immer wieder spürbares Unbehagen gegenüber der philosophischen Essenz La Mettries kulminiert darin, dass sie jene zitierte „Forderung" wie eine fixe Idee La Mettries ansieht und sozusagen entschuldigt: sie stamme aus dessen „ureigener Erfahrung im Umgang mit der religiösen Zerknirschung." (555)

In Frankreich, wo das Interesse an La Mettrie stets geringer war als in Deutschland, gibt es bis heute keine umfassende Monographie über ihn. Aber ein mittlerweile berühmter philosophischer Autor, Michel Onfray, hatte sich für ein paar Jahre leidenschaftlich seiner angenommen. Für eines seiner eigenen frühen Bücher übernahm er sogar den Titel von La Mettrie: *L'art de jouir*; der Untertitel: *Pour un matérialisme hédoniste*. Onfray schien sich damals, 1991, sehr mit La Mettrie zu identifizieren, denn das Buch, das kein Buch über La Mettrie ist, beginnt mit einer Art Hymnus an ihn, und an einigen Stellen im Buch lässt er seinen eigenen Namen scherzhaft mit dem seines Helden verschmelzen: Julien Onfray de La Mettrie.[29] Bei allem überschwänglichen Feiern des „hedonistischen Materialismus" fällt jedoch ins Auge, dass Onfray La Mettries Theorie des Schuldgefühls meidet und auch den *Discours* nur selten erwähnt. Dies wiederholte sich wenige Jahre später, als er La Mettries *L'Art de jouir* herausgab und mit einer Einleitung versah.[30] Onfray, Jahrgang 1959, begann 1989 zu publizieren. Zehn Jahre später hatte er, ein philosophischer *selfmademan*, das dreißigste seiner Bücher – einige davon in hohen Auflagen – herausgebracht. Nach wie vor propagiert er einen hedonistischen Materialismus. Aber La Mettrie spielt dabei keine große Rolle mehr. In seinem internationalen *bestseller Traité d'Athéologie*[31] feiert Onfray stattdessen Holbach – dessen „Ethokratie" er früher als Äquivalent zu den Evangelien verspottet hatte – mit Meslier und Feuerbach als die drei „Säulen" des „wahren Atheismus". Der einmal kurz erwähnte „wütende La Mettrie"[32] tritt hier in den Hintergrund, ebenso wie in seiner groß angelegten *Contre-histoire de la philosophie*, wo La Mettrie einer von Dutzenden von Philosophen ist, die wegen ihrer mehr oder weniger „hedonistischen" Einstellung in der etablierten akademischen Philosophiegeschichte ein Schattendasein fristen.[33]

In Deutschland vertritt seit etwa einem Jahrzehnt Bernulf Kanitscheider eine „wissenschaftskompatible Ethik auf sensualistischer Basis" bzw. einen „aufgeklärten Hedonismus". Auch er verfolgt, wie Onfray, historisch den Gedanken einer hedonistischen Lebensführung von der Antike – mit einem langen Jahrtausend Unterbrechung – über die Anfänge der Aufklärung bis in unsere Zeit. Auch er war zunächst von La Mettrie begeistert und nannte ihn den „zweifellos kompromisslosesten und offenherzigsten Verteidiger der Lebenslust unter den Philosophen."[34] Aber auch er nahm diese überschwängliche Einschätzung einige Jahre später stillschweigend

wieder zurück.[35] Der Grund dafür dürfte auch bei ihm La Mettries Theorie des Schuldgefühls gewesen sein. Dies lässt sich auf zweierlei Weise zeigen: 1) formal, denn während er im Jahre 2000, in dem mit Bettina Dessau verfassten Buch, *Von Lust und Freude*, den *Discours* als La Mettries Hauptwerk anerkennt, erwähnt er ihn 2007, zumal in dem systematischer angelegten Buch, *Die Materie und ihre Schatten*, nicht einmal mehr; 2) inhaltlich, was jedoch wegen der schwierigen Problematik an dieser Stelle nicht möglich ist. Ein Satz mag die Tendenz einer Kritik andeuten: Aufgeklärter Hedonismus im Sinne La Mettries fordert nicht zum Hedonismus auf (weil dies entweder überflüssig oder gar schädlich ist), sondern erforscht Ursprünge der Pseudo- und Anhedonie der sog. Spaß- und Leistungsgesellschaft, um sie – im Verlauf der „Zweiten Aufklärung“ – langfristig zu beseitigen.

Die Autoren dieser von 1866 bis heute anhaltenden dritten, „wohlwollenden“ Phase der Rezeption La Mettries stimmen bei aller sonstigen Verschiedenheit darin überein, dass sie den *Discours* nicht wirklich als La Mettries Hauptwerk akzeptieren und seine *Theorie des Schuldgefühls* nicht als seinen Hauptbeitrag zur Ideengeschichte. Neben dieser dominierenden Rezeptionslinie hat sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine zweite gebildet. Bei ihr steht nun gerade der *Discours* im Fokus, was offenbar dadurch möglich geworden war, dass man den Marquis de Sade als Philosophen – und zwar als Materialisten, Atheisten und Hedonisten – entdeckt hat. Den Anfang hatte ausgerechnet einer gemacht, der als Psychoanalytiker und Marxist in die gleiche Kategorie fiel: Erich Fromm. Er war seit etwa 1930 Mitarbeiter von Max Horkheimers „Institut für Sozialforschung“, damals noch aufklärerische Avantgarde, und referierte begeistert die „sehr interessanten Bemerkungen“ und „sehr fruchtbaren Gedanken de Sades“: „Sexualität ist ihm die wesentlichste Quelle der Lust“; er sei „in dieser Beziehung ein Vorläufer Freuds“; und „Lust ist ihm das Hauptziel des menschlichen Daseins.“ Fromm nennt Sade einen Philosophen, der „ein Anhänger La Mettries“ war.[36] Ob Horkheimer und Adorno, als sie 1944 in ihrer *Dialektik der Aufklärung* Sade zum Gewährsmann ihrer Wendung gegen die Aufklärung machten, La Mettrie mit meinten, muss und kann dahingestellt bleiben. Andere Autoren jedoch haben in der Folge Sade als Konsequenz La Mettries dargestellt, um so die atheistische Aufklärung insgesamt zu diskreditieren.[37]

Einer der Autoren, die La Mettrie mit Sade verschmolzen haben, tat dies jedoch in anderer Absicht. Panajotis Kondylis interpretiert in seiner großen Studie über die Aufklärung (als Bewegung zur „Rehabilitation der Sinnlichkeit“) beide als „Nihilisten“, als Vertreter der „These von der Relativität und Fiktivität aller Werte“. Er handelt beide zusammen in einem zentralen Kapitel als „Die Konsequenten“ ab und erhebt sie damit zu Schlüsselfiguren für das Verständnis der Epoche.[38] Die Aufwertung, die Kondylis diesen beiden Randfiguren, diesen „Parias“ der Aufklärung zuteil werden lässt, ist allerdings zwiespältig. Dies zeigt sich am besten in seiner Würdigung des im genannten Sinne „nihilistischen“ Standpunkts. Es liege zwar klar in der Konsequenz aufklärerischen Denkens, die Welt schließlich von ihm aus zu betrachten, wenn man ihre „letzte Wirklichkeit“ erfassen will; aber dies werde im-

mer ein Privileg weniger randständiger Beobachter bleiben, die am gesellschaftlichen Geschehen nicht teilnehmen.[39] Kondylis' Aufklärung über die Aufklärung läuft darauf hinaus, dass aufgeklärte Menschen („Nihilisten") keine funktionierende Gesellschaft bilden können. Kondylis vermengt La Mettrie mit Sade nicht, um ihn moralistisch zu diskreditieren. Er schreibt ihm eine vermeintlich theoretisch überlegene Position zu, die praktisch wertlos ist; auch das eine durch großes Lob kaschierte Verdrängung.

Kondylis war der „unfreiwillige Pate des LSR-Projekts"[40], mit dem ich 1985 die **vierte Phase** der Rezeption La Mettries einleitete.[41] La Mettrie spielt darin eine seiner singulären Stellung in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts entsprechende Rolle (s. Epilog). – Als ich Anfang der achtziger Jahre jenes zentrale Kapitel bei Kondylis las, wusste ich über La Mettrie und Sade nicht mehr als das Übliche. Aber Kondylis' forciertes Bemühen, diese beiden disparaten Autoren zusammenzuspannen, machte mich hellhörig. Ich fand, dass weder La Mettrie noch Sade einen Nihilismus im Sinne von Kondylis vertreten haben. Sade blieb, kurz gesagt, immer auf das geltende normative System fixiert, nur eben negativ, und für La Mettrie war der Nihilismus eine denkerische Durchgangsstation, mit der er ironisch spielte, um ihn dann auf dem Weg zu seiner *Theorie des Schuldgefühls* hinter sich zu lassen. Ich fand außerdem, dass La Mettrie und Sade insbesondere in ihren Auffassungen über die Lust, über das, was Hedonismus bedeutet, veritable Antipoden sind, und das ist entscheidender als die Kategorisierung, nach der beide Materialisten und Atheisten sind. Auf diese Funde und die Erkenntnis ihrer potentiellen ideengeschichtlichen Bedeutung war ich allerdings nicht gänzlich unvorbereitet. Zuvor hatte ich mich viele Jahre intensiv mit zwei ideengeschichtlichen Vorgängen befasst, die in ähnlicher Weise Gipfelpunkte neuzeitlichen aufklärerischen Denkens markieren: dies waren Mitte des 19. Jahrhunderts der „Fall" Stirner und Mitte des 20. Jahrhunderts der „Fall" Reich (s. Epilog). Frappierend an diesen drei „Fällen" – La Mettrie, Stirner, Reich / LSR – sind ihre Ähnlichkeiten trotz der sehr unterschiedlichen historischen Kontexte: zum einen die Ähnlichkeit der Methoden, mit denen die „siegreichen" Aufklärer jeweils die radikalen Ideen ihres Kollegen verdrängten, zum anderen die Ähnlichkeit dieser verdrängten Ideen selbst. Das Ziel des LSR-Projekts ist es, über diese drei Vorgänge zu einer konstruktiven Aufklärung über Aufklärung, zu der oftmals postulierten „Zweite Aufklärung" zu kommen.

Epilog

Das 18. Jahrhundert war das „Jahrhundert der Aufklärung". Doch die Aufklärung war am Ende des Jahrhunderts nicht vollendet, der Ausgang des Menschen aus seiner „selbstverschuldeten" Unmündigkeit nicht vollzogen. Auch die besten Köpfe des 19. und noch des 20. Jahrhunderts sahen sich als Aufklärer. Die Aufklärung, einmal auf den Weg gebracht, schien unaufhaltbar, denn sie vermochte prinzipiell auch Kritik, „Aufklärung über Aufklärung", zur eigenen Stärkung zu nutzen. So war, trotz vielfältiger innerer Hemmungen und Kontroversen, trotz massiver politischer Repressionen, alles in allem dennoch stets ein Fortschreiten der Aufklärung zu verzeichnen – bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Von da an wurde, nach

meinem Eindruck, das große europäische Projekt der Aufklärung, das selbst der pessimistische späte Freud noch ins Auge fasste[42], stillschweigend aufgegeben.

Als paradigmatisch für diese welthistorische Wende kann das Schicksal der Kritischen Theorie angesehen werden. Horkheimer, Adorno et al. traten in den dreißiger Jahren als Avantgarde des aufklärerischen Denkens auf, sahen sich als Erben von Marx, Nietzsche und Freud. In den vierziger Jahren, unter dem Eindruck der katastrophalen politischen Wirklichkeit („Die vollends aufgeklärte Erde", erklärten sie, „strahlt im Zeichen triumphalen Unheils"), dementierten sie ihre einstigen Ambitionen und kamen zu der Auffassung, aller Aufklärung sei *per se* eine fatale „Dialektik" inhärent.[43] Habermas, der als prominentester Erbe der Kritischen Theorie dennoch eine „nichtdefätistische Aufklärung" neu begründen wollte, scheiterte grandios: er suchte schließlich die Nähe zum – Katholizismus.[44]

Das über gut zwei Jahrhunderte hinweg anhaltende stetige Fortschreiten der Aufklärung erwies sich in unserer Epoche, unerwartet und mit niederschmetternder Wirkung, als umkehrbar. Das wirft grundsätzliche Fragen über die Natur von Aufklärung auf. Stellen die Errungenschaften der westlichen Gesellschaften das dar, was einst, bis in die dreißiger Jahre, die Vision vom „Ausgang aus der Unmündigkeit" meinte? Wer heute eine „Zweite Aufklärung" fordert, verneint das. Doch wie ist sie zu konzipieren? Angesichts der aporetisch erscheinenden Lage weckt der Blick auf die Geschichte Zweifel. Waren die Siege der Aufklärung, die zur gegenwärtigen Situation geführt haben, letztlich nur taktische, jeweils erkauft um den Preis ihrer strategischen Schwächung – bis hin zum stillschweigenden Arrangement („Pluralismus") mit den wieder erstarkenden traditionellen geistigen Mächten? Eine „Zweite Aufklärung", eine neue Aufklärung über die alte Aufklärung, die das europäische Projekt der Aufklärung nicht als längst vollendet oder als überwundene Ideologie betrachtet, sondern zu neuem Leben erwecken will, wird sich mit diesen Fragen befassen.

Hierzu schlage ich vor, den Fall La Mettrie neu aufzurollen. Warum? Die Eruierung des Grundes, warum Aufklärer aller Richtungen gegen ihr eigenes Ethos ohne Diskussion einmütig gegen einen einzelnen Aufklärer vorgingen, ist überfällig. Die genaue Untersuchung des Phänomens der „Verdrängung" (im doppelten Sinn: psychologisch und ideenpolitisch) von La Mettries Anthropologie – seiner Auffassungen zur Enkulturation des Individuums, zum Schuldgefühl bzw. Über-Ich, zum Hedonismus, zur Sexualität – seit 1748 bis heute verspricht instruktive Erkenntnisse. Der effektivste Verdränger La Mettries unter seinen Zeitgenossen war Rousseau. Er griff die von La Mettrie exponierte Problematik der Ambivalenz des Enkulturationsprozesses auf und „entschärfte" sie mit großer Virtuosität. Während La Mettrie zur Unperson wurde, stieg Rousseau – trotz und wegen der Kontroversen, die er auslöste – zum einflussreichsten Philosophen der Epoche auf. Die These, dass Rousseaus Erfolg großteils darauf beruhte, dass er einen konsequent aufklärerischen Gedanken, den die Aufklärer gleichsam anathematisiert hatten, im Keim erstickte, bedarf allerdings noch einer sehr sorgfältigen Ausarbeitung.[45]

Rund hundert Jahre später, in der Mitte des 19. Jahrhunderts, gab es einen sehr ähnlich gelagerten Fall, und zwar wiederum, als die Aufklärung, diesmal in Deutschland, an einem Punkt angelangt war, wo sie den Materialismus/Atheismus als nicht bloß kognitive Angelegenheit zu begreifen begann. Dies war der Fall Stirner. Stirner legte seiner Kritik an Feuerbach eine anthropologische Auffassung zu Grunde, die der La Mettries im Wesentlichen gleicht. Er rief damit gleich zwei Verdränger auf den Plan, die ebenso effektiv waren wie Rousseau bei La Mettrie: Marx und Nietzsche.[46]

Auch im 20. Jahrhundert gab es einen, wieder nur einen einzigen, analogen Fall, den Fall Reich. Reich, ein Schüler des dezidierten Atheisten Freud, geriet in einen grundsätzlichen Konflikt mit Freud, weil er ebenfalls im Wesentlichen La-Mettrie-Stirner'sche Auffassungen zum individuellen Enkulturationsprozess vertrat. Als dessen Folge konnte er, gleichermaßen lautlos wie La Mettrie und Stirner, zur Unperson der Psychoanalyse gemacht werden.[47]

Die wiederum verdrängte Idee, derentwegen La Mettrie, Stirner und Reich zu Parias wurden, brach seither nur noch selten und gleichsam kurz auflodernd hervor, so etwa rudimentär beim späten Adorno, wo er inmitten eines langen Texts plötzlich das Über-Ich als das „wahrhaft Heteronome" anprangert: Es sei „das Schandmal der unfreien Gesellschaft" und sein Fehlen das Kriterium für einen „Zustand allseitiger rationaler Aktualität".[48]

Dieser Epilog musste äußerst knapp gehalten werden, was fast unverantwortlich ist, denn dies birgt die Gefahr eines Fehlverständnis des dargestellten Ansatzes – zumal auf naheliegende Fragen, etwa nach der Wissenschaftskompatibilität, nicht eingegangen werden konnte. Ich kann hier nur auf anderweitige Publikationen verweisen.[49] Die konzise Darstellung des Falles La Mettrie möge eine Anregung sein, sich auf das denkerische Abenteuer zu begeben: die Erkundung, ob die drei genannten Figuren, die die Aufklärung im Keller hat, wirklich Leichen sind oder möglicherweise so vital, dass sie einer „Zweiten Aufklärung" auf die Sprünge helfen könnten.

Anmerkungen:

[1] Ursula Pia Jauch: *Jenseits der Maschine*. München: Carl Hanser 1998, S. 342, 406;
Kathleen Wellman: *La Mettrie*. Durham and London: Duke University Press 1992, p. 220.

[2] Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1930; zahlreiche Nachdrucke; Abschnitt II.

[3] Die wichtigsten Schriften La Mettries sind in einer 4-bändigen deutschen Werkausgabe (Hg. Bernd A. Laska, LSR-Verlag Nürnberg 1985-87) zugänglich. Zitate aus ihnen werden nachfolgend mit einem Kürzel und der Seitenzahl nachgewiesen.
MM: *Der Mensch als Maschine*
AS: *Über das Glück oder Das Höchste Gut („Anti-Seneca")*
PP: *Philosophie und Politik* (Vorrede zu den Œuvres und Auszüge aus „Epikurs System")
KW: *Die Kunst, Wollust zu empfinden* (mit 2 Anhängen: Auszug aus La Mettries letzter Schrift *Le petit homme à longue queue*; Briefwechsel Haller / Maupertuis)

[4] Die Schriften erschienen in unterschiedlichen Formaten, meist in Duodez oder Sedez. Im heutigen Druck der *Œuvres philosophiques* umfassen sie zwischen ca. 20 und 70 Seiten (mit Ausnahme des ersten Titels).

[5] vgl. Ernst Bergmann: *Die Satiren des Herrn Maschine*. Leipzig: Ernst Wiegandt 1913; Lionel P. Honoré: *The Philosophical Satire of La Mettrie*. In: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol. 215 (1982), pp. 175-222 (part I); vol. 241 (1986), pp. 203-236 (part II).

[6] Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Berichte und Abhandlungen*, Band 10. Berlin: Akademie-Verlag 2006, S. 169-178.

[7] La Mettrie nannte in einer kleinen Schrift, die noch kurz vor seinem Tod erschien, den sehr ernsten Grund dafür, dass er „überall in seinem Werk das Stilmittel der Ironie verwandt hat": Er sah sich „in der Lage eines Seefahrers, der in ungünstigen Wettern manövrieren muss" und obendrein aufpassen, dass er nicht „Beute gewisser Piraten" wird, die „in einer Welt des Wahnsinns höchste Achtung genießen." (KW, 89f)

[8] Karl Popper / John C. Eccles: *Das Ich und sein Gehirn*. München: Piper 1982, S. 254f.

[9] vgl. Bernd A. Laska: *Die Negation des irrationalen Über-Ichs bei La Mettrie*. Internet: http:// www. lsr-projekt.de/lmnega.html.

[10] zit. n. Birgit Christensen: *Ironie und Skepsis. Das offene Wissenschafts- und Weltverständnis bei Julien Offray de La Mettrie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, S. 257f.

[11] Brief Lessings an seinen Vater vom 2. November 1750. In: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Band 11/1. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker-Verlag 1987, S. 32.

[12] Gotthold Ephraim Lessing: *Das Neueste aus dem Reich des Witzes*, Junius 1751. In: ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Band 2. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker-Verlag 1998, S. 136.

[13] Brief Voltaire an Mme Denis vom 6. Nov. 1750. In: *Voltaire's Correspondence*, ed. by Theodore Besterman. Genève 1953-1965 (Lettre 3683).

[14] Erläuterung zu „Théorie des remords": remords, als Singular und Plural gebräuchlich, wird meist mit Gewissensbiss(e) oder Schuldgefühl übersetzt. La Mettrie meint an manchen Stellen, wie aus dem Kontexten hervorgeht, aber etwas Grundlegenderes, für das ihm noch kein Begriff zu Verfügung stand: die von Freud (*Das Ich und das Es*, 1923) eingeführte psychische „Instanz" des Über-Ich. Vgl. unten den Abriss von La Mettries Theorie.

[15] Brief Voltaire an Richelieu vom 13. Nov. 1751. In: *Voltaire's Correspondence*, a.a.O. (Lettre 4010). Man beachte Voltaires sarkastisches Wortspiel mit dem Doppelsinn von Farce (auch: Pastetenfüllung).

[16] Brief Voltaire an Mme Denis vom 14. Nov. 1751. In: *Voltaire's Correspondence*, a.a.O. (Lettre 4011).

[17] Frédéric II de Prusse: *Œuvres*, t. 4, Potsdam 1805, pp. 87-94. Vollständig in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Ursula Pia Jauch: *Jenseits der Maschine*, a.a.O., S. 145-151.
Diese Rede Friedrichs wurde immer wieder als das erstaunliche einzige positive – und völlig verfehlte – Urteil eines Zeitgenossen über La Mettrie angesehen. Der Zynismus der zitierten Stelle wurde auch von Spezialisten nicht erkannt und deshalb manchmal ungewollt überboten. So schreibt Jauch (ebd., S. 145): „Nie zuvor und auch nicht später hat Friedrich ähnlich leicht und doch klar und bestimmt Position für das freie Denken bezogen."

[18] Martin Fontius: *Der Tod eines „philosophe". Unbekannte Nachrufe auf La Mettrie*. In: Beiträge zur romanischen Philologie, 6(1967), S. 5-28, 226-251, zit. S. 20.

[19] Denis Diderot: *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie de Sénèque* (1778/82). Versch. Ausgaben, versch. Übers.; Zitat aus 2. Buch, Abschn. VI. – Die Anmerkung in Holbachs *Système de la Nature*, dass La Mettrie „über die Sitten wahrhaftig wie ein Wahnsinniger geurteilt" habe, stammt vermutlich ebenfalls von Diderot, der das Werk redigierte.

[20] ebd.

[21] Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke in 33 Bänden*, hg. v. Bernhard Suphan, Berlin 1877ff (S. III, 76; IX, 418; X, 309);
Christian Fürchtegott Gellert: *Moralische Vorlesungen*, Leipzig 1770, Band 1, S. 87;
Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1927, Band 1, S. 75-82;
Johann Caspar Lavater: *Physiognomiche Fragmente*. Leipzig und Winterthur 1777, S. 279;
sachlich diskutierte Hermann Samuel Reimarus: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg 1754, V. Abhandlung, §4.

[22] Ludwig Feuerbach: *Gesammelte Werke*, hg. v. Werner Schuffenhauer. Band 11. 3. Auflage. Berlin (DDR) : Akademie-Verlag 1990, S. 115.

[23] Hermann Hettner: *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Braunschweig: Vieweg 1860, S. 373-375.

[24] Emil DuBois-Reymond: *La Mettrie*. In der Friedrichs-Sitzung der Akademie der Wissenschaften am 28. Januar 1875 gehaltene Rede. In: ders.: *Reden. 1. Folge: Litteratur, Philosophie, Zeitgeschichte.* Leipzig: Veit 1886, S. 178-210.

[25] Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus*. Iserlohn: Baedeker 1866. Neudruck:

Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974 (Zitatnachweise im folgenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe)
[26] So treffend und bis heute leider nicht obsolet: Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Band 3. Stuttgart und Berlin: Deutsche Verlagsanstalt 1922, S. 127 (über La Mettrie S. 116-130).
[27] Ursula Pia Jauch: *Jenseits der Maschine*, a.a.O. (Zitatnachweise durch Seitenzahlen im Text).
[28] zu Gewissensbisse=remords: gemeint Schuldgefühl, Über-Ich, vgl. Anm. 14.
[29] Michel Onfray: *L'art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*. Paris: Grasset 1991;
die deutsche Übersetzung von Eva Moldenhauer erschien in zwei Büchern.
Der sinnliche Philosoph. Über die Kunst des Genießens. Frankfurt/Main: Campus 1992;
Philosophie der Ekstase. Frankfurt/Main: Campus 1993;
(der erwähnte „Hymnus" ist mit „tombeau" überschrieben und wurde nicht mitübersetzt; Onfrays Namensverschmelzung zu Julien Onfray de La Mettrie fehlt, wurde offenbar als Fehler betrachtet und „stillschweigend korrigiert")
[30] Julien Offroy [sic!] de La Mettrie: *L'art de jouir.* Nantes: Éditions Le Passeur 1995 (Préface de Michel Onfray, pp. 7-15).
[31] Michel Onfray: *Traité d'Athéologie. Physique de la métaphysique*. Paris: Grasset 2005; im ersten Jahr eine Auflage von 200.000 verkauft; bereits in mehr als ein Dutzend Sprachen übersetzt; deutsche Ausgabe: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss. München: Piper 2006.
[32] Michel Onfray: *Wir brauchen keinen Gott*. a.a.O., S. 55.
[33] Michel Onfray: *Contre-histoire de la philosophie.* Paris: Grasset.
Tome 1: Les sagesses antiques - de Leucippe à Diogène d'Oenanda (2006)
Tome 2: Le christianisme hédoniste - de Simon le magicien à Montaigne (2006)
Tome 3: Les libertins baroques - de Charron à Spinoza (2007)
Tome 4: Les ultras des lumières - de Meslier à Sade (2007)
Tome 5: L'eudémonisme social (2008)
Tome 6: Les radicalités existentielles (2008).
[34] Bettina Dessau und Bernulf Kanitscheider: *Von Lust und Freude. Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung*. Frankfurt/Main: Insel 2000, S. 90.
[35] Bernulf Kanitscheider: *Die Materie und ihre Schatten. Naturalistische Wissenschaftsphilosophie.* Aschaffenburg: Alibri 2007 (Zweiter Teil: Praktische Philosophie, S. 215-273; bes. 262).
[36] Erich Fromm: *Besprechung von „Geoffrey Gorer: The revolutionary Ideas of the Marquis de Sade"*. In: Zeitschrift für Sozialforschung, 3(1934), S. 426-427.
[37] Lester G. Crocker: *An Age of Crisis. Baltimore* MD: Johns Hopkins Press 1959;
ders.: *Nature and Culture*. Baltimore MD: Johns Hopkins Press 1963;
Arno Baruzzi: Einleitung, Kap. La Mettrie, Kap. Sade. In: ders. (Hg.): *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts*. München: List 1968.
[38] Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981, S. 490-5; 503-518.
[39] Panajotis Kondylis: *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*. Stuttgart: Klett-Cotta 1984, S. 128.
[40] vgl. Bernd A. Laska: *Panajotis Kondylis – unfreiwilliger Pate des LSR-Projekts. Anstelle eines Nachrufs, 25. Juli 1998*. Internet: http://www.lsr-projekt.de/kondylis.html.
[41] durch die Herausgabe der deutschen Werkausgabe der wichtigsten Schriften La Mettries (s. Anm. 3).
[42] z.B. in seiner religionskritischen Schrift *Die Zukunft einer Illusion* von 1927 gegen Ende: In Bezug auf die Religion ist er „optimistisch genug anzunehmen, dass die Menschheit diese neurotische Phase überwinden wird. [...] Der Primat des Intellekts liegt gewiss in weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht in unendlicher Ferne."
[43] Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido 1947. Das Zitat stammt aus dem zweiten Satz des Werks. – Hier ist hervorzuheben, dass die Autoren den Marquis de Sade als Gewährsmann für ihre Aufklärungskritik nehmen.
[44] Auf andere Ansätze der letzten Jahrzehnte, die Aufklärung weiterzuführen, kann ich hier nicht eingehen.
[45] Zum Verhältnis Rousseaus zu La Mettrie gibt es erstaunlicherweise kaum Literatur. Giuseppe Roggerone zieht ein etwas ratloses Fazit aus seiner Studie

Controilluminismo. Lecce: Milella 1975: „La Mettrie ist nicht Rousseau. Aber bei La Mettrie finden sich zweifellos wichtige Gedanken, die Rousseau direkt oder indirekt aufgenommen hat." Zit. n. Giuseppe Roggerone: *Bibliografia degli studi su Rousseau*. Lecce: Milella 1992, p. 252. – Rousseau hat sich zu La Mettrie weder in seinen Werken noch in Briefen jemals geäußert.

[46] vgl. dazu Bernd A. Laska: *Ein dauerhafter Dissident. Eine kurze Wirkungsgeschichte von Stirners „Einzigem"*. Nürnberg: LSR-Verlag 1996; sowie mehrere Artikel, auch im Internet: http://www.lsr-projekt.de/ms.html.

[47] Um den Gegensatz kurz anzudeuten: Gegen Freuds Formel „Wo es war, soll Ich werden" setzte Reich „Wo Über-Ich war, soll Ich werden" (kein Zitat). – Es gibt ein Buch *Der „Fall" Reich*, hg. von Karl Fallend und Bernd Nitzschke, Frankfurt: Suhrkamp 1997. Darin wird der Konflikt vornehmlich auf der politischen Ebene gesehen, während Freud selbst in einem Brief „wissenschaftliche Gründe" angab. Diese Gründe nannte er jedoch nie. Stattdessen ließ er Reich administrativ kaltstellen. Das klingt banal, ist aber, detektivisch erforscht, eine Geschichte mit einem Potential, das dem der Geschichte La Mettries gleicht.

[48] Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp 1966, S. 272, 269.

[49] Die Netzpräsenz http://www.lsr-projekt.de, die Angaben zu gedruckter Literatur und frei zugängliche Texte enthält.

Zum Autor:

Bernd A. Laska lebt als Autor, Herausgeber, Übersetzer und Verleger in Nürnberg. Er befasst sich in dem von ihm begründeten „LSR-Projekt" <www.lsr-projekt.de> mit den von ihm so genannten drei Unpersonen der Aufklärung: La Mettrie, Stirner, Reich. Im LSR-Verlag erschien u.a. eine von ihm herausgegebene und übersetzte 4-bändige Werkausgabe La Mettries.

Prof. Dr. Dieter Birnbacher (Düsseldorf)

Glück – Lustempfindung, Wunscherfüllung oder Zufriedenheit?

Der wechselvolle Umgang mit dem Glück im Utilitarismus

„Utilitarismus" leitet sich von *utility*, dem englischen Wort für *Nutzen* her. Aber angemessener bezeichnet würde diese ethische Schule mit dem Ausdruck *Glücks-Ethik*. Denn der „Nutzen", um den es den Utilitaristen ging, war nicht das, was wir heute üblicherweise mit „Nutzen" bezeichnen, den „Nutzen für etwas", wobei der Zweck, für den etwas nützlich ist, offenbleibt, sondern das „größte Glück der größten Zahl". „Nutzen" und „Nützlichkeit" wurden begrifflich an den Wert „Glück" gekoppelt und nicht als *instrumenteller*, sondern als *eigenständiger* Wert aufgefasst. Diejenigen Handlungen sollten als moralisch richtig gelten, die die Aussicht bieten, aufs Ganze gesehen und auf lange Sicht den größten Zuwachs an Glück zu verwirklichen. Welche praktisch-politischen Strategien aus dieser Ethik folgen, hängt danach wesentlich von zwei Dingen ab: einerseits von der Abschätzung der kurz- und langfristigen Folgen gegenwärtigen Handelns und Unterlassens, andererseits davon, wie der Begriff „Glück" genauer verstanden und durch welche messbaren Indikatoren er konkretisiert und überprüfbar gemacht wird.

Was ist dieses „Glück", dessen Menge nach utilitaristischer Auffassung maximiert werden soll? Geht man die Hauptautoren dieser Denkrichtung durch, stellt man fest, dass die Meinungen darüber in der Geschichte des Utilitarismus nicht weniger weit auseinander gingen als in den „Glückstheorien" der Gegenwart. Statt Einheit findet man eine Vielfalt verwandter, aber letztlich unvereinbarer Auffassungen. Das ist vielleicht nicht weiter verwunderlich bei einem so verfänglichen Begriff wie „Glück". Dieser Begriff legt nahe, man könnte in irgendeiner allgemein verbindlichen Weise angeben, *worin* Glück *besteht*, etwa in Gestalt eine Katalogs von (möglicherweise hierarchisch geordneten) Grundgütern. Aber sobald man daran geht, einen solchen Katalog aufzustellen, muss man feststellen, dass es unzweifelhafte Fälle von Glück gibt, in denen einige der in diesem Katalog aufgeführten Güter gar nicht oder nur minimal verwirklicht sind. In den meisten Katalogen finden sich Güter wie Gesundheit, Sicherheit, Selbstachtung, soziale Integration und intensive Erlebnisse. Aber wenn ein solcher Katalog gilt, dann nicht ausnahmslos. Auch schwerkranke, von existenziellen Risiken bedrohte, weitgehend isoliert lebende oder mit dem „Tiktak des kleinen Glücks" (Nietzsche 1980, 213) zufriedene Menschen können glücklich sein.

Glück ist, wie Kant gesehen hat (Kant 1903/11, 418), ein „unbestimmter Begriff", dessen Semantik nicht auf bestimmte Glücksgüter festgelegt werden kann. Was Menschen glücklich macht, lässt sich nicht a priori und mit rein begrifflichen Mitteln ausmachen. Dass Menschen *in der Regel* nur glücklich sind, wenn sie über die meisten der genannten Grundgüter zumindest in einem gewissen Maße verfügen, ist eine psychologische Tatsache und folgt nicht bereits aus den Bedeutungsmerkmalen des Begriffs „Glück". Deshalb kann eine philosophische Definition von „Glück"

stets nur *formal* sein: Sie muss die Inhalte des Glücks weitgehend der empirischen Psychologie bzw. der Lebenserfahrung überlassen.

Die Utilitaristen haben diese Einsicht zumeist, aber nicht durchweg beherzigt. Die am stärksten „formale" und am wenigsten inhaltlich festgelegte Glückstheorie innerhalb des Utilitarismus ist zweifellos die *Wunscherfüllungstheorie*, die Nutzen mit der Verwirklichung von Wünschen oder Präferenzen gleichsetzt, gleichgültig, auf welche Zwecke die Wünsche oder Präferenzen im einzelnen zielen. Das Maß des durch eine Handlung bewirkten Nutzens bestimmt sich dann entweder nach dem Ausmaß, in dem die vorgängig bestehenden Präferenzen der von der Handlung direkt oder indirekt Betroffenen erfüllt werden, oder nach der Intensität und Dringlichkeit dieser Präferenzen (oder beidem).

Diese Theorie ist möglicherweise *allzu* formal, um in konkrete Handlungsstrategien umgesetzt werden zu können. Was in jedem Fall hinzukommen muss, um sie anwendbar zu machen, ist eine Antwort auf die Frage, auf die Erfüllung *welcher* Präferenzen es ankommen soll: auf die der langfristigen Präferenzen zu einem weit zurückliegenden Zeitpunkt, die der kurzfristigen Präferenzen zu einem näher zurückliegenden Zeitpunkt oder auf die während der Präferenzerfüllung bestehenden Gegenwartspräferenzen. Bemisst sich der Nutzen der Gelegenheit, eine bestimmte Reise zu unternehmen, nach der Intensität meiner Sehnsucht vor 20 Jahren, diese Reise zu unternehmen, meinen Wünschen von vorgestern oder meiner gegenwärtigen Neigung? Wie immer der Präferenzutilitarist diese Fragen beantwortet – es ist fraglich, ob er damit auch nur im Ansatz eine angemessene Explikation des Glücksbegriffs leisten kann. Diese Erklärung wird dem Erfordernis der *Formalität* des Glücksbegriffs gerecht, aber nicht einem weiteren Merkmal, mit dem dieser Begriff spätestens seit der Aufklärung fest verknüpft ist, dem Merkmal der *Subjektivität*. Er berücksichtigt die Intensität des Wunsches, aber nicht die Intensität der Wunscherfüllung. Das Ausmaß des Glücks (bzw., des „Nutzens") ist für ihn völlig unabhängig davon, wie die Erfüllung eines vorangegangenen Wunsches empfunden wird. Intensität des Wunsches und Intensität der Wunscherfüllung entsprechen sich jedoch oft nicht. Die Intensität des Wunsches, die Stätten ihrer Kindheit wiederzusehen, der viele „entwurzelte" Menschen in einem bestimmten Lebensalter beschleicht, entspricht nicht immer der Intensität des Erlebnisses bei Erfüllung dieses Wunsches: Auch wenn sich nicht so viel geändert hätte, wie sich geändert hat, wäre der Zauber des Zum-ersten-Mal nur schwer wiederherzustellen. Die Erfüllung auch intensivster Wünsche macht nicht unbedingt glücklich, ganz abgesehen davon, dass gerade die intensivsten Wünsche vielfach kognitiv verzerrt, irrational oder selbstschädigend sind, so dass ihre Erfüllung nicht hält, was man sich von ihr verspricht.

Es gibt noch einen weiteren Grund, aus dem die Wunscherfüllungstheorie als angemessene Erklärung des Glücksbegriffs, wie er gemeinhin verstanden wird, nicht in Frage kommt. Sie lässt keinen Raum für die Möglichkeit eines „windfalls", eines unvorbedachten Glücks. Nietzsche hat einmal gesagt, dass das „leiseste, leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch,

ein Husch, ein Augen-Blick ... die Art des besten Glücks macht“ (Nietzsche 1980, 344). Das ist aber gerade das Glück, auf das kein zeitlich vorangehender Wunsch gerichtet gewesen ist, das uns überrascht – ein Zufallsgeschenk, in dem „Glück“ im Sinne von *happiness* und „Glück“ im Sinne von *luck* zusammenfallen.

Einige Vertreter des Präferenzutilitarismus haben auf diese Kritik mit weitgehenden Revisionen ihres Ansatzes geantwortet. In John Harsanyis Version des Präferenzutilitarismus treten an die Stelle der faktischen Präferenzen (der im Verhalten manifestierten *revealed preferences* bzw. die durch Befragen erfassten *expressed preferences*) die *true preferences*, die mithilfe eines Idealisierungsverfahrens aus den faktischen Präferenzen erschlossen werden. Die „wahren“ Präferenzen einer Person sind bestimmt als die Präferenzen, die eine Person haben *würde*, falls sie über alle einschlägigen empirischen Kenntnisse verfügte, ihre Überlegungen mit der größtmöglichen Sorgfalt anstellte und sich in einer für eine rationale Entscheidung günstigen psychischen Verfassung befände (vgl. Harsanyi 1982, 55). Aber auch für diese „verbesserte“ Version des Präferenzutilitarismus ergeben sich paradoxe Konsequenzen. Was ist etwa mit Wünschen für die fernere Zukunft wie der Wunsch nach langfristigem Erhalt der Biosphäre und nach einer weltweiten Sicherung der Lebensgrundlagen auf Generationen hinaus? Kein Wünschender kann dadurch glücklicher werden, dass sich seine Wünsche in einer Zukunft jenseits seiner Lebenserwartung erfüllen. Glücklich kann er allenfalls durch den Gedanken daran werden. Darüber hinaus bestehen gegen eine Wunscherfüllungstheorie des Glücks psychologische Bedenken. Es ist zweifelhaft, ob wir jemanden, dem wir Glück wünschen, wünschen sollen, dass alle seine Wünsche in Erfüllung gehen. Eine wesentliche Bedingung des Glücks scheint gerade darin zu bestehen, dass zumindest einige Wünsche unerfüllt sind, zumindest *noch* nicht erfüllt sind – gewissermaßen als utopischer Horizont „seliger Sehnsucht“. Ein wortwörtlich „wunschloses Glück“ ist möglicherweise eine *contradictio in adjecto*. Wunscherfüllung ist nicht nur keine hinreichende, sondern möglicherweise auch keine notwendige Bedingung von Glück.

Ein zweiter von einigen Utilitaristen vertretener Typ von Glückstheorie, die der Bedingung der Subjektivität des Glücks nicht gerecht wird, ist das, wann man *Glücksgütertheorie* genannt hat, die bereits erwähnte Identifikation von Glück mit einem bestimmten Katalog an Grundgütern. Glücksgütertheorien postulieren, dass Glück in dem Besitz oder Genuss bestimmter Güter wie Gesundheit, Wohlstand, Anerkennung und Bildung besteht, und zwar unabhängig von der Stärke der individuellen Präferenzen für diese Güter. Ansätze zu einer Glücksgütertheorie innerhalb des Utilitarismus finden sich bei John Stuart *Mill* und im „idealen“ Utilitarismus G. E. *Moores*. Beide machen den „Glücksgehalt“ subjektiver Zustände u.a. von der Qualität der *Quellen* dieser Zustände abhängig, wobei das Kriterium dieser Qualität nicht beim Individuum selbst, sondern bei einer externen Instanz liegt, etwa im Urteil einer Elite der Erfahreneren, Urteilsfähigeren oder „Reiferen“. Nach Mill ist ein unzufriedener Sokrates auch dann glücklicher als ein zufriedener Narr, wenn dieser sich entschieden glücklicher *fühlt*. Nach Moore ist ein Zustand der persönli-

chen Zuneigung und des ästhetischen Genusses einem Zustand ohne diese Güter auch dann überlegen, wenn das jeweilige Individuum dasselbe subjektive Wohlbefinden aus anderen Erfahrungen beziehen könnte (Moore 1970, 261).

Glücksgütertheorien dieser Machart werden dem Erfordernis der Subjektivität des Glücks zweifellos gerecht. Anders als der aristotelische Eudaimonismus lösen sie das Glück nicht vollständig vom subjektiven Erleben ab. Glücklich zu sein heißt auch nach diesen Konzeptionen immer auch, sich in einem irgendwie positiven psychischen Zustand zu befinden. Gleichzeitig vernachlässigen sie jedoch eine zweite vom Glück untrennbare Art von Subjektivität: die Abhängigkeit des als beglückend Empfundenen von den jeweiligen individuellen Wertungen. Diese zweite Art von Subjektivität bedeutet, dass Glücksgüter nur insoweit glücklich machen, als dem Subjekt an ihnen *gelegen* ist. Selbst so scheinbar selbstverständliche Glücksgüter wie Gesundheit, Wohlstand und Anerkennung machen nur denjenigen und diesen nur insoweit glücklich, als dieser diese Güter wertschätzt – was in der Regel, nicht aber notwendig und unter allen Umständen der Fall ist. Dass Reichtum nicht *eo ipso* glücklich macht, gilt bereits sprichwörtlich, aber dasselbe gilt auch für das – von Schopenhauer für schlechthin maßgeblich gehaltene – Glücksgut Gesundheit. Gesundheit ist keine hinreichende, aber auch keine notwendige Bedingung für Glück. Im Zuge eines erfolgreichen *coping*-Prozesses können sich die Bedürfnisse und Erwartungen eines Kranken sogar so „nahtlos“ an seine objektiven Lebensbedingungen anpassen, dass es ihm möglicherweise subjektiv besser geht als im gesunden Zustand. Die Glücksgütertheorie verkennt, dass Glück auf zwei und nicht nur auf eine Weise *subjektivistisch* verstanden werden muss: Glück im Sinne von *happiness* ist erstens ein (wie immer im einzelnen bestimmter) innerer Zustand eines empfindungsfähigen Subjekts, und Glück ist zweitens an die jeweils subjektiven Bewertungsstandards gebunden. Es liegt an den jeweiligen Wertstandards des Subjekts, ob und inwieweit es Glücksgüter tatsächlich glücklich machen. Diese zweite Art von Subjektivität – die „Wertungssouveränität“ des Subjekts hinsichtlich seines Glücks – eröffnet dem Glück Chancen, birgt aber auch Risiken. Sie ermöglicht dem Subjekt auch dann Glück zu erleben, wenn es mit Glücksgütern eher dürftig ausgestattet ist, etwa indem es sich an seiner relativen Position im Verhältnis zu anderen orientiert und – im Sinne einer nicht-ironischen Deutung des Sprichworts vom Einäugigen unter Blinden – sein Glück aus der Tatsache schöpft, dass es im Verhältnis zu anderen das mit Glücksgütern am besten ausgestattete ist. Auf der anderen Seite kann das Wissen, mit Glücksgütern schlechter ausgestattet zu sein als andere, auch dann das eigene Glück gefährden, wenn das absolute Niveau der Glücksgütern so üppig ist, dass es im Grunde keinen Anlass zur Klage geben sollte. Empirische Ergebnisse legen unglücklicherweise nahe, dass dieser *negative* Effekt der relativen Wahrnehmung durchschlagender ist als der analoge positive. Unglück scheint von der Existenz real oder scheinbar Glücklicherer in deutlich höherem Maße abzuhängen als Glück von der Existenz real oder scheinbar Unglücklicherer.

Mills Lehre von der qualitativen Dimension des Glücks kann als ein – unglückli-

cher – Versuch gedeutet werden, eine Glücksgütertheorie zu vertreten, ohne die doppelte Subjektivität des Glücks in Frage stellen zu müssen. Einerseits möchte Mill die Wertungssouveränität des Subjekts aufrechterhalten. Glück soll das sein, was alle meinen, wenn sie von sich sagen, dass sie nach Glück streben. Was glücklich macht, soll dem Subjekt nicht von außen vorgegeben, sondern von ihm selbst, aufgrund seiner Erfahrung und seiner ureigensten Wertungsstandards, bestimmt werden. Andererseits möchte er sicherstellen, dass die Quellen und Gegenstände des Glücks nicht ins Beliebige ausarten, sondern bestimmten Wertmaßstäben genügen. Deshalb die an Platon anknüpfende Berufung auf das Urteil derjenigen, die aufgrund ihrer umfassenden Erfahrung mit niederen und höheren, instinktnäheren und kultivierteren, materiellen und idealen Glücksgütern am ehesten in der Lage sind, über das, was „wahrhaft" glücklich macht, zu entscheiden. Aber damit wird der Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus des Glücks nur scheinbar aufgelöst. Dass das Urteil der Erfahrenen auch für denjenigen verbindlich sein soll, der – wie Mills „Narr" (Mill 2006, 33) – sein Glück ausschließlich in den niederen Lüsten findet, läuft nicht weniger auf den Oktroi eines von außen und von anderen definierten Glücks hinaus als die Vorgabe eines gänzlich objektiven Standards „echten", „wahren" oder „eigentlichen" Glücks.

Was waren die Gründe für Mills scharfe Ablehnung von Benthams Hedonismus und für das Liebäugeln mit einer Grundgütertheorie des Glücks? Zwei Erklärungen bieten sich an. Die erste ist die, dass Mill den Glücksbegriff durch Elemente seines persönlichen – an antiken Autoren orientierten – *Glücksideals* anreichert. Wir alle haben Glücksideale. Wir haben in der Regel nicht nur den Wunsch, glücklich zu werden, sondern auch den Wunsch, durch *bestimmte* Dinge glücklich zu werden. Wir haben in der Regel nicht nur den Wunsch, dass unsere Kinder glücklich werden, sondern auch den Wunsch, dass sie durch bestimmte – durch die *richtigen* – Dinge glücklich werden, z.B. durch reale statt durch bloß imaginäre oder manipulierte Leistungen und Erfolge. Glück soll nicht Ergebnis einer geschickten Selbstmanipulation sein, sondern aus der Konfrontation mit konkreten Welterfahrungen fließen. Es soll sich nicht einer Pille oder einer Psychotechnik, sondern einem objektiv vielfältigen, reichhaltigen, produktiven Leben und einer entwickelten Erlebnisfähigkeit verdanken. Für Mill als „Viktorianer" war insbesondere wichtig, dass sich das menschliche Glück aus spezifisch menschlichen Quellen speist, d.h. aus Aktivitäten, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet. Insofern kann man seine Auszeichnung der geistigen gegenüber den körperlichen, der „höheren" gegenüber den „niederen" Genüssen als eine Amalgamierung von Glücksbegriff und Glücksideal verstehen. Das Ergebnis ist freilich eine Glücksdefinition, die man mit Charles L. Stevenson unbedenklich als *persuasive definition* bezeichnen und als solche kritisieren muss: Die Amalgamierung von Begriff und Ideal führt zu dem Anschein, ein Glück, das nicht aus den dem Ideal entsprechenden und in besonderer Weise wertvollen Quellen bezogen wird, sei kein „richtiges" Glück, mögen auch diejenigen, die es empfinden, dezidiert anderer Meinung sein.

Mills Glücksideal war aufklärerisch-fortschrittsoptimistisch und stoisch-pessimistisch zugleich. Mill zufolge liegt das langfristige Glück der Menschheit nicht in der Zunahme der Verfügung über materielle Güter, sondern in der kontinuierlichen Zunahme von Bildung, Moral und der Empfänglichkeit für die Reize der Natur. Nicht von einer Zunahme der Güterproduktion und des Konsums erhoffte er sich den Fortschritt der Menschheit, sondern von einer Zunahme an sozialer Gerechtigkeit, Freiheit und Kreativität. Nur so wird verständlich, dass er genau diejenige pessimistische Zukunftserwartung in eine positive Utopie umdeutete, die den Ökonomen seiner Zeit als Menetekel der kapitalistischen Produktionsweise erschien, die Stagnation der Güterproduktion. Für Mill (als einzigen Utilitaristen vor der „ökologischen Bewegung“) hatte die Aussicht auf eine stagnierende Wirtschaftstätigkeit nichts Besorgniserregendes. Ein „Nullwachstum“ würde weniger von der generationenübergreifenden Aufgabe der inneren Bildung und Kultivierung des Menschen ablenken und die Reste an ursprünglicher Natur vor weiteren zivilisatorischen Übergriffen verschonen.

Eine zweite mögliche Erklärung macht Mills Annäherung an die Glücksgütertheorie weniger von seinen persönlichen Idealen als von seinen spezifisch utilitaristischen Denkvoraussetzungen abhängig und unterstellt ihm *moralstrategische* Motive: Für Mill als Utilitaristen konnte es insoweit nicht gleichgültig sein, worin Menschen ihr Glück finden, als davon andere – und insbesondere die Angehörigen späterer Generationen – betroffen sind. Mögen das Leben des Lotophagen, der sein Glück im Opiumrausch findet, und das Leben des Politikers, Sozialreformers, Wissenschaftlers, Unternehmers oder Künstlers, der sein Glück in der Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen und der Verwirklichung dauerhafter Werte findet, auch gleich glücklich sein, so ist doch aus utilitaristischer Sicht die zweite Art von Glück entschieden vorzuziehen, da zu erwarten ist, dass sie sich in höherem Maße auf das Glück anderer positiv auswirkt. Zusätzlich bedenklich erscheinen musste ein uneingeschränkter Hedonismus vor allem auch wegen seiner Konsequenzen für die Sexualmoral. Schließlich war Mill einer der ersten öffentlichen Vertreter des Gedankens der Geburtenkontrolle. Während sich Bentham eine Vermehrung des allgemeinen Glücks vor allem von einer Vermehrung der Zahl der Menschen erhoffte und in seiner Liste von Zuwiderhandlungen gegen das Nützlichkeitsprinzip provokanterweise auch das Zölibat aufführt (Bentham 1948, 288), erhoffte sich der Nachmalthusianer Mill eine Vermehrung des Glücks wesentlich auch von einem *stationary state* auf der Seite der Bevölkerung. Aus beiden Gründen könnte Mill versucht gewesen sein, im Sinne einer *persuasive definition* das Glück von vornherein so zu definieren, dass das „glücksproduktivere“ Glück als das „wahre“ oder „eigentliche“ Glück erscheint, auch wenn er sich diesen begriffspolitischen Schachzug aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit hätte verbieten müssen. Angesichts des öffentlichen Charakters der Schriften Mills, in denen er seine Vorstellungen von einer eigenständigen qualitativen Dimension des Glücks entwickelt hat, lassen sich solche Absichten zumindest nicht ausschließen.

Mit dem Problem einer unzureichenden Berücksichtigung der *Subjektivität* des Glücks im Sinne der individuellen *Wertungssouveränität* ist auch diejenige Form einer Glückstheorie konfrontiert, die innerhalb der utilitaristischen Tradition als die „klassische" gelten muss, der *Hedonismus*. Ein Hedonist reinsten Wassers war *Bentham*. Der „Stammvater" des Utilitarismus (der allerdings nur bereits bei Hobbes, Hutcheson und Helvétius vorliegende Theorieelemente zusammenmontierte, vgl. Trapp 1992, 234) war auch der seitdem radikalste Vertreter einer rein hedonistischen Interpretation von „Glück". Der Hedonismus kann so definiert werden, dass er „Glück" mit dem *Lustgehalt* des subjektiven Erlebnisstroms identifiziert. Der Hedonismus hat ähnlich wie die Wunscherfüllungstheorie den Vorzug, dass er der notwendigen Formalität und inhaltlichen Substanzlosigkeit des Glücksbegriffs Genüge tut, indem er die Quellen des Lustgewinns nicht begrifflich festlegt, sondern der Erfahrung überlässt. Es ist Sache der Erfahrung, welche Lustquellen sich für wen als ergiebiger erweisen. Ähnlich wie La Mettrie ein halbes Jahrhundert zuvor in seinem „Anti-Seneca" würzt Bentham seinen Hedonismus dabei mit dem Beigeschmack der Provokation. Provokant ist nicht nur seine viel zitierte Devise „quantity of pleasure being the same, push-pin is as good as poetry", sondern auch, dass er nicht zögert, die Lust an Bosheit und Gemeinheit (die „Schadenfreude") im *felicific calculus*, Benthams geplantem, aber nicht ausgeführten utilitaristischen „Glückskalkül" als Positivposten zu berücksichtigen. Für das Ausmaß des Glücks soll es nicht darauf ankommen, ob ein Mensch ein Vergnügen als Säugetier empfindet oder als zivilisierter, kultivierter oder moralischer Mensch. Das Ausmaß des Nutzengewinns soll ausschließlich von Menge und Intensität der Empfindung abhängen.

Indem der Hedonismus Glück mit Lustgewinn gleichsetzt, wird er nicht nur der Formalität, sondern auch der subjektiven Qualität des Glücks besser gerecht als die Glücksgütertheorie. Fraglich ist jedoch, ob er auch die zweite Subjektivitätsforderung, die individuelle Wertungssouveränität angemessen berücksichtigt. Bei allem Formalismus hinsichtlich der Lustquellen engt er das Spektrum der Möglichkeiten erheblich ein, indem er Glück auf Lustgewinn festlegt und damit der Wertungssouveränität des Subjekts entzieht. Demgegenüber ist festzuhalten, dass Lustgewinn zwar in der Regel, aber nicht notwendig glücklich macht – weder im logischen noch im naturgesetzlichen Sinn von Notwendigkeit. Lust kann auch als Störung bewertet werden (zum Beispiel wenn einem nach Arbeit zumute ist), Unlust kann auch willkommen sein (zum Beispiel, wenn man etwas zu büßen hat). Und auch dann, wenn es zutreffen sollte, dass alle Menschen glücklich werden und bleiben wollen, folgt daraus nicht, dass sie dieses Glück ausschließlich aus dem Erleben von Lustgefühlen beziehen wollen. Wissenschaftler zum Beispiel streben primär nach Wahrheit und Erkenntnis, andere primär nach Status, Wohlstand oder Macht. Auch wenn das Erreichen dieser Ziele in der Regel mit starken Lustgefühlen verbunden ist und diese Lustgefühle möglicherweise erklären, warum sich Menschen beim Erreichen bestimmter Ziele glücklich fühlen, sind doch diese Lustgefühle nicht das, wonach sie streben – so als wäre es ihnen (wie Angehörigen der sogenannten „Fun-

Kultur“ unterstellt wird) gleichgültig, *woraus* sie diese Lustgefühle beziehen.

Problematisch an der hedonistischen Deutung des Glücks ist zusätzlich ein grundsätzliches Defizit: Sie wird der für Glückserfahrungen wesentlichen *intentionalen* Struktur nur unzureichend gerecht. Wir erleben Glück entweder in Gestalt von *episodischen Glücksgefühlen* oder in Gestalt von *längerdauernden, ganze Perioden umfassenden Glückszuständen*. Beide haben eine intentionale Struktur. Deshalb lässt sich weder die eine noch die andere angemessen als Empfindung oder Empfindungskomponente verstehen.

Episodische Glücksgefühle sind zuständliche Gefühle. Sie kommen und gehen und dauern eine in etwa bestimmbare Zeit. Aber anders als Empfindungen haben sie in der Regel intentionale Gegenstände. Wir sind glücklich oder unglücklich *über* bestimmte (äußere und innere) Sachverhalte. Dieses Glücklich- oder Unglücklichsein kann mit einem sensorischen Zustand (etwa Lustgefühlen oder Gefühlen der Niedergeschlagenheit) eng zusammenhängen. Aber auch dann ist es mehr als ein sensorischer Zustand, nämlich eine auf eine eigene Empfindungen gerichtete wertende Einstellung. Diese Einstellung ist nicht eine weitere Empfindung, sondern die Perspektive, in der einem Individuum eine bestimmte Empfindung (oder andere Erfahrung) erscheint. Nur wenn diese Perspektive positiv ist, ist Glück möglich. Glück ist gebunden an eine emotionale Bewertung. Deshalb ist sie in erheblich stärkerem Maße als sensorische Empfindungen abhängig von Deutungen, Erwartungen und Ansprüchen. Das gilt für lustvolle wie für unlustvolle Empfindungen. Unlustvolle Empfindungen können einen Menschen unterschiedlich stark unglücklich machen, je nachdem wie er sie *deutet*: ob als sinnvoll oder sinnlos, als vorübergehend oder chronisch, als Anzeichen von Besserung oder von Verschlechterung.

Noch weniger vermag der Hedonismus die Besonderheiten des *periodischen* (manchmal auch „übergreifend“ genannten, vgl. Seel 1995, 62) *Glücks* zu erfassen. Anders als auf die entsprechende Frage nach dem episodischen Glück lässt sich die Frage, ob man glücklich (gewesen) ist, in der Regel nur *ex post* beantworten. Beim periodischen Glück wird eine bestimmte Periode eines Lebens oder ein ganzes Leben als insgesamt glücklich oder unglücklich beurteilt. Beidemal erfolgt die Beurteilung nicht dadurch, dass man sich aktuelle Empfindungen oder Stimmungen bewusst macht, sondern rückblickend, in der Form eines zusammenfassenden Urteils. Entscheidend ist aber, dass ein Urteil, glücklich gewesen zu sein, auch dann zutreffen kann, wenn ein Leben oder eine Lebensphase nicht in jedem einzelnen Augenblick von Glücksgefühlen beherrscht war oder insgesamt die größtmögliche Menge und Intensität an Glücksgefühlen realisiert hat. Wie Mill zu Recht feststellt, war das Glück, das die antiken Eudaimonisten meinten (und denen er sich in diesem Punkt anschließt), „nicht ein Leben überschwenglicher Verzückung, sondern einzelne Augenblicke des Überschwangs inmitten eines Daseins, das wenige und schnell vorübergehende Phasen der Unlust, viele und vielfältige Freuden enthält (mit einem deutlichen Übergewicht der aktiven über die passiven) und dessen Grundhaltung es ist, nicht mehr vom Leben zu erwarten, als es geben kann.“ (Mill

2006, 41) Mill korrigiert damit den von Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dem Glücksbegriff unterstellten Maximalismus, nach dem „zur Idee der Glückseligkeit [...] ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich“ sei (Kant 1903/11, 418) Auch wenn es unwahrscheinlich ist, dass sich jemand als glücklich bezeichnen wird, der keine oder nur sehr wenige positive Gefühlszustände erlebt hat, kommt es doch nicht nur auf die Zahl und Intensität dieser positiven Gefühlszustände an (und noch weniger darauf, ob zu diesen auch ausgesprochen ekstatische gehören), sondern darauf, ob er sein Gefühlsleben auf dem Hintergrund seiner höchstpersönlichen Wertmaßstäbe als *befriedigend* erlebt. Camus' Paradox, dass wir uns einen (hinreichend gelassenen) Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen müssen, ist alles andere als paradox.

Wie sähe eine Konzeption aus, die Glück – und damit „Nutzen“ im Sinne des Utilitarismus – so bestimmt, dass beide dem Glücksbegriff inhärente Subjektivitätsmomente angemessen berücksichtigt werden? Eine entsprechende Konzeption ist von Haslett (1990) vorgeschlagen worden. Nach dieser wird „Nutzen“ als eine *reflexive Selbstbewertung* interpretiert. Das Maß von Glück ist das Ausmaß, in dem ein Individuum seinen eigenen inneren Zustand reflexiv als positiv bewertet.

Diese Interpretation erfüllt das erste Subjektivitätsmoment, indem sie stets nur innere Zustände, aber keine Weltzustände zu Gegenständen von Bewertungen macht. Dabei darf allerdings „innerer Zustand“ in keinem zu engen Sinne verstanden werden. „Zustände“ umfassen nicht nur Empfindungen, sondern auch, was man weiß, glaubt, befürchtet und hofft. Wissen – aber auch Nichtwissen – können ebenso beglückend oder unerträglich sein wie Leidens- oder Begeisterungszustände. Man kann sich darüber freuen, dass man sich gesund *fühlt*, aber auch darüber, dass man *weiß*, dass man gesund ist. Man kann darunter leiden, dass man sich krank *fühlt*, aber auch darunter, dass man *weiß*, dass man krank ist, *ohne* sich krank zu fühlen. Dabei verfügen wir in der Regel über mehr als nur eine Reflexionsebene. Wir können die Bewertungen unserer sensorischen Zustände ihrerseits bewerten und uns etwa durch das Leiden an einer Empfindung (wie Schmerz) unterschiedlich belastet fühlen. Nicht nur sensorische Zustände, auch Interpretationen dieser sensorischen Zustände lassen sich durch Interpretation, aber auch durch schlichte Gewöhnung in ihrer Glücksrelevanz beeinflussen. Nicht nur unter Schmerzen, auch unter Leiden selbst kann man unterschiedlich stark leiden, z.B. je nachdem, ob es erwartet oder unerwartet ist, ob es selbst- oder fremdverursacht ist, wie weit es der „Preis“ für positiv Bewertetes ist oder wie weit es positiv Bewertetes verhindert oder erschwert.

Dem zweiten Subjektivitätserfordernis wird dieser Vorschlag gerecht, indem er die Bewertungsstandards vollständig dem Individuum überlässt. Glück oder Unglück sind relativ auf individuelle Bewertungsmaßstäbe und damit auf Persönlichkeits- und Charakterstrukturen. Welche äußeren und inneren Glücksgüter einen Menschen glücklich machen, hängt u.a. davon ab, was für ein Mensch er ist. Zugleich wird das Ausmaß des durch äußere und innere

Güter gewährten Glücks von den individuellen Ansprüchen abhängig gemacht: Glück wird, wie Schopenhauer im Anschluss an Epikur meinte (Schopenhauer 1988, 367) zu einem Bruch, bei dem der „Besitz" im Zähler und die „Ansprüche" im Nenner stehen.

Dass diese Konzeption den beiden Subjektivitätserfordernissen gerecht wird, heißt selbstverständlich nicht, dass sie allen Anforderungen gerecht wird, die man eine tragfähige Glückskonzeption stellen kann. An Hasletts Konzeption könnte in mindestens drei Hinsichten Kritik geübt werden:

1. Diese Konzeption scheint die Unterscheidung zwischen *Glück* und *Zufriedenheit*, auf die Mill besonderen Wert legte (vgl. Mill 2006, 31) zu nivellieren. Auch wenn sie Glück ausschließlich von Bewertungen der eigenen inneren Befindlichkeit (im umfassenden Sinne) abhängig macht und nicht von Bewertungen der äußeren Verhältnisse, scheint sie doch zur Folge zu haben, dass Glück auch unter sehr ungünstigen Bedingungen erlebbar wird, vorausgesetzt, der Bewertungsstandard habe sich den inneren Reaktionen auf diese Bedingungen durch Gewöhnung angepasst. Kann nicht danach auch der Sklave glücklich werden, vorausgesetzt, er habe seine Standards so heruntergeschraubt, dass er mit einem Minimum an Glücksmöglichkeiten zufrieden ist? Dagegen lässt sich Hasletts Konzeption allerdings verteidigen: Erstens ist keineswegs ausgemacht, ob nicht auch der Sklave glücklich werden kann (siehe Dostojewskis Lagerinsassen). Zweitens besteht auch in einer rein subjektivistischen Glückstheorie ein Unterschied zwischen Glück und Zufriedenheit. Zufriedenheit ist kein hinreichendes Indiz für Glück. Zufriedenheit kann auch resignativer Art sein, ein Sich-Abfinden mit dem als schlecht oder mittelmäßig Beurteilten. Zufriedenheit ist mehr als Unglück, aber nicht immer schon Glück.

2. Nicht nur Bewertungen der äußeren Verhältnisse, auch Bewertungen der inneren Verhältnisse können Resultate von Manipulation sein und sind dann keine verlässliche Grundlage für Glücksbewertungen. Deshalb hat Sumner (1996, 156 ff.) vorgeschlagen. Hasletts Modell um eine *Authentizitätsbedingung* zu ergänzen. Danach soll ein vom Individuum als Wohlbefinden bewerteter subjektiver Zustand immer dann nicht als berücksichtigungswürdig gelten, wenn diese Bewertung durch äußere Faktoren wie Indoktrinierung und Gehirnwäsche bewirkt ist oder durch Manipulationen anderer Art induziert ist, die die Autonomie des Subjekts in der Wahl von Lebensoptionen zerstören. Diese Kritik ist sicher bedenkenswert. Ich bezweifle allerdings, ob sie wirklich tragfähig ist und eine Erweiterung des subjektivistischen Modells um objektive Faktoren erzwingt. Auch in Situationen, in denen sich niemand befinden möchte, weil sie extreme Unfreiheit und Abhängigkeit bedeuten (wie etwa Geiselhaft), ist Glück nicht unmöglich (siehe das sogenannte „Stockholm-Syndrom"), auch wenn man Bedenken hat, es so zu nennen, weil der Begriff „Glück" unweigerlich eine insgesamt positive Wertung nahelegt.

3. Für problematisch könnte schließlich die Tatsache gehalten werden, dass diese Konzeption nicht auf Wesen anwendbar ist, die zeitweilig oder dauerhaft über keine Möglichkeit der reflexiven Selbstbewertung verfügen, etwa empfindungsfähige

Tiere, Kleinkinder und hochgradig Demente. Wie soll etwa das Leiden, das leidensfähigen Tieren aus schmerzhaften oder ängstigenden Tierversuchen in der Arzneimittelforschung erwächst, mit der Leidensminderung verglichen werden, die diese Arzneimittel voraussichtlich oder möglicherweise bei menschlichen Patienten bewirken? In der Tat folgt aus diesem Einwand eine entscheidende Begrenzung der Reichweite von Hasletts Vorschlag. Die Reichweite dieser Konzeption ist sehr viel enger als die der utilitaristischen Ethik. Da Hasletts Nutzenkonzeption auf nicht-selbstbewusste empfindungsfähige Wesen nicht anwendbar ist, das Wohl und Wehe nicht-selbstbewusstseinsfähiger Wesen nach utilitaristischer Auffassung aber nicht weniger berücksichtigungswürdig ist als das selbstbewusstseinsfähiger Wesen, bleibt keine andere Wahl, als das Wohlbefinden nicht-selbstbewusstseinsfähiger Wesen weiterhin nach ihrer (vermuteten) Empfindungsqualität zu beurteilen.

Literatur:

Bentham, Jeremy: An introduction to the principles of morals and legislation (1789). New York 1948.

Harsanyi, John C.: Morality and the theory of rational behaviour. In: A. Sen/B. Williams (Hrsg.): Utilitarianism and beyond. Cambridge/Paris 1982, 39-62.

Haslett, D. W.: What is utility? Economics and Philosophy 6 (1990), 65-94.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). In: I. Kant: Werke (Akademie-Ausgabe) Bd. 4, Berlin 1903/11.

Mill, John Stuart: Utilitarianism/Der Utilitarismus (1861). Stuttgart 2006.

Moore, George Edward: Principia Ethica (1903). Stuttgart 1970.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra (1886). In: F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Band 4. München/Berlin 1980.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen zur Lebensweisheit. In: A. Schopenhauer: Sämtliche Werke, hrsg. von Arthur Hübscher, Band 5. 4. Aufl. Mannheim 1988, 331-530.

Seel, Martin: Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik. Frankfurt am Main 1995.

Sumner, L. W.: Welfare, happiness and ethics. Oxford 1996.

Trapp, Rainer: Die Wertbasis des klassischen Utilitarismus. In: Ulrich Gähde/Wolfgang H. Schrader (Hrsg.): Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen. Berlin 1992, 172-265.

Dr. Robert Zimmer (Berlin)

Das Erbe des Theophrast

Moralistische Charakterzeichnung und ihre Bedeutung für eine Philosophie der Lebenskunst

I.

Die Philosophie der Lebenskunst ist die Erbin der antiken Glücksethik und der neuzeitlichen Moralistik. In dieser Tradition hat sie es, ob unter dem Titel einer Klugheitslehre oder dem einer „Ästhetik der Existenz“[1] , nicht nur mit der individuellen Persönlichkeitsbildung, sondern auch mit den Möglichkeiten sozialer Interaktion zum Zweck eines glücklichen, selbstverwirklichten Lebens zu tun. „Einem guten menschlichen Leben muß die Dimensionen – müssen Dimensionen – der gelingenden Interaktion mit anderen offenstehen“ schreibt Martin Seel in seinem *Versuch über die Form des Glücks*[2] . Eine solche Interaktion setzt aber die Kenntnis der Natur des Menschen und der Prägungen menschlichen Sozialverhaltens voraus. Wer ein „gutes Leben“ will, muss sich auf die Menschen, ihre Gewohnheiten, ihre Tugenden und Tücken einstellen.

Dabei ist der Begriff des „guten Lebens“ allerdings bis heute zweideutig: Er wird sowohl im Sinne eines moralisch guten Lebens als auch im Sinne eines weltklugen Lebens gebraucht. Beide gehören allerdings zwei unterschiedlichen Bereichen der Lebensorientierung und auch zwei unterschiedlichen Bereichen philosophischer Reflexion innerhalb der praktischen Philosophie an. Der systematische Ort einer Reflexion über moralische Prinzipien, die universale Geltung beanspruchen, ist die Ethik im Sinne einer Moralphilosophie. In ihr geht es spätestens seit Kant um die Begründung und Anwendung von Normen, deren Akzeptanz wir mit anderen teilen und zu deren Einhaltung wir verpflichtet sind. In einem moralisch guten Leben richten wir unseren Blick nicht vorrangig auf unsere individuelle Selbstverwirklichung, sondern auf den anderen als gleichberechtigte autonome Person. Dementsprechend bin ich gehalten, individuelle Interessen im Zweifelsfall zurückzustellen. So bin ich verpflichtet, einem Verletzten auf der Straße zu helfen, auch wenn es mich Zeit und Geld kostet und es sich um einen sehr unsympathischen Menschen handelt.

Moralische Regeln haben also gegenüber Klugheitsregeln, die dem Streben nach individuellem Glück und Selbstverwirklichung dienen, immer Vorrang. Dennoch lassen sie genügend Spielraum für eine gelungene, den individuellen Bedürfnissen angepasste Lebensführung. Hier geht es um die Reflexion jener Art des „guten Lebens“, die nicht in die Moralphilosophie, sondern in die Philosophie der Lebenskunst fällt. Was hier „gutes Leben“ heißt, kann individuell ganz unterschiedliche Lebensziele umfassen. Bei der Durchsetzung dieser Ziele berufe ich mich nicht auf Prinzipien, die Universalität beanspruchen, sondern stütze mich auf situationsgebundene Regeln. Hier muss ich von Fall zu Fall entscheiden. Soll ich mich auf eine langfristige Partnerschaft einlassen? Ist es klug, einem bestimmten Bekannten Geld zu leihen oder nicht? Soll ich mich mit Herrn X auf einen Konflikt einlassen? –

Die Antwort kann je nach Situation sehr unterschiedlich ausfallen.
Die Art der menschlichen Interaktion ist deshalb in beiden Kontexten, im Kontext des moralischen und in dem des weltklugen Handelns, jeweils unterschiedlich. Seel bezeichnet die von moralischen Prinzipien bestimmte Interaktion als „dialogische Interaktion", in der die Interaktion selbst Zweck des Handelns ist, und setzt sie von einer „strategischen Interaktion"[3] ab, auf die man sich als Mittel zur Durchsetzung individueller Ziele einlässt und über deren Gestaltung nicht moralische Pflicht, sondern kluges Kalkül entscheidet.
Ein solche Diskussion um die Möglichkeit einer Weltklugheit, die auf strategische Lebensorientierung setzt und sich auf die Erfahrung und Kenntnis menschlichen Sozialverhaltens stützt, wurde in der Philosophiegeschichte schon sehr früh, nämlich in der peripatetischen Schule geführt. Eine besondere Rolle haben dabei immer die *Charaktere* des Theophrast gespielt. Theophrast, der Freund, Schüler und Nachfolger des Aristoteles als Leiter der peripatetischen Schule, spielt aber in den Diskussionen um eine Philosophie der Lebenskunst bisher nur eine Nebenrolle. Dabei ist sowohl seine traditionsstiftende Bedeutung für die Moralistik als auch seine systematische Relevanz für die Reflexionen über eine kluge Lebensführung häufig übersehen worden. Theophrast ist der Vater der moralistischen Charakterzeichnung, er betreibt Anthropologie *avant la lettre*, eine Anthropologie, die unmittelbar erfahrungs- und anwendungsorientiert ist. Mit seiner literarisch innovativen Form, menschliches Sozialverhalten mit Hilfe anschaulicher Typisierungen in den Blick zu bringen, hat er nicht nur eine lange Spur durch die Geistesgeschichte gezogen, sondern auch die Formen lebenskluger Menschenkenntnis bis heute befruchtet.

II.

Wie sein Mentor ist Theophrast Autor eines umfangreichen Werks. Doch die Überlieferungsgeschichte hat den Metaphysiker und Naturphilosophen Theophrast in den Hintergrund gedrängt. Gewirkt hat er vor allem durch die Sammlung von 30 kurzen Charakterskizzen. Die „charakteres ethikoi" – die „Charaktere aus dem Bereich des Ethos", wie der ursprüngliche griechische Titel des Werks lautet, stehen in engem Zusammenhang mit den „ethischen oder Charaktertugenden" in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles. Diese enthält zwei unterschiedliche Wegbeschreibungen zu zwei unterschiedlichen Formen des Glücks: den Weg der Weisheit („sophía") und den Weg der praktischen Klugheit, der „phrónesis", ein Begriff, der zuweilen auch mit „Besonnenheit" oder „Vernünftigkeit" übersetzt wird[4] . Die Weisheit führt, in der Tradition der platonischen Akademie, zum Glück der reinen Anschauung, zur zweckfreien Kontemplation. Die Phrónesis hingegen führt zu einem Glück zweiter Ordnung, einem weltlichen Glück, das sich im Handeln und nicht in der Kontemplation verwirklicht. Sie ist eine Form der praktischen Urteilsfähigkeit, die durch Erfahrung, durch Beobachtung der sozialen Welt, erworben wird und in dem Vermögen besteht, das Rechte in einer konkreten Situation zu tun, d.h. sich gleichzeitig strategisch und sozial angemessen zu verhalten. Sie ist der Kompass der *vita activa*. Während die Weisheit den Weg der „dianoethischen", d.h. geistigen und kontem-

plativen Tugenden geht, beschreitet die Klugheit den Weg der „ethischen“ Tugenden. Es ist ein Weg, der in der sogenannten Mesotés-Lehre entwickelt wird, der Lehre von der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen. Dabei geht es um die Ausprägung von Verhaltensdispositionen, in denen unsere Affekte und Leidenschaften geformt und im Sinne einer klugen Lebensführung ausgerichtet werden. Eine solche Disposition ist z.B. die Freigiebigkeit als richtige Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, der Stolz als richtige Mitte zwischen Eitelkeit und Kleinmut, oder die Tapferkeit als Mitte zwischen Feigheit und fahrlässiger Tollkühnheit.

Die aristotelische Lehre von der Phrónesis hat eine Reflexion über Weltklugheit in Gang gesetzt, in der es nicht um „Moral“ im heutigen Sinne als vielmehr um Formen der sozialen Angemessenheit geht, die, im Gegensatz zu Formen des moralischen Handelns, nicht prinzipiengebunden, sondern in gesellschaftlichen Konventionen, in „Sitten“ verankert und deshalb auch nur durch konkrete Beobachtung und Erfahrung erschließbar sind. Was die angemessene richtige „Mitte“ jeweils ist, kann sich nur aus der konkreten Situation des Handelnden ergeben.

Auch Theophrast gewinnt seine „Charaktere“ durch die Beobachtung sozialer Verhaltensdispositionen. Grundlage ist das, was er in den Straßen Athens gesehen und gehört hat. Definitionen nehmen in seinem Werk nur einen sehr kleinen Raum ein, ihre Illustration durch das konkrete Beispiele dagegen einen wesentlich größeren. Der griechische Begriff *ὁ χαρακτήρ* meint ursprünglich den „Präger“ und später jene „Prägung“, wie wir sie z.B. bei Münzen finden. Bei Theophrast wird sie zu jener Prägung, die dem menschlichen Verhalten ab einem bestimmten Alter eine konstante Form gibt. Theophrasts „Charakter“ ist eine fest sitzende Charaktermaske. Seine Charaktertypologie dient dazu, das menschliche Panorama in seiner Vielfalt anschaulich zu machen. Dass soziale Verhaltensdispositionen zur „persona“ werden, d.h. Masken-tragende menschliche Gestalt annehmen, ist eines jener innovativen Merkmale der *Charaktere*, die in der neuzeitlichen Moralistik in vielfacher Weise, u.a. in den allegorischen Figuren Gracians oder in den Porträtskizzen La Bruyères, fortgesetzt und weiterentwickelt wurden.

Im Unterschied zu Aristoteles richtet sich der Blick des Theophrast dabei aber nicht auf die Tugenden, sondern auf das unendlich weite Feld sozialer Defizite. Seine 30 Charakterskizzen bestehen durchweg aus negativen „Prägungen“: Nicht der Tapfere und der Stolze, sondern der „Geizige“, der „Prahler“ und der „Eitle“ sind, neben vielen anderen, Gegenstand des Buches. Theophrasts eigenes Konzept der Phrónesis, des klugen Sozialverhaltens, wird in der Lektüre deshalb nur indirekt erschließbar, durch Umkehrung der negativen Charakteristik.

In Theophrasts negativer Anthropologie ist die skeptische Weltsicht der Moralistik vorgeprägt. Alle neuzeitlichen Moralisten, von Gracian, La Rochefoucauld, La Bruyère bis zu den englischen Essayisten des *Spectator* im frühen 18. Jahrhundert, haben in der Tradition des Theophrast die kritische Beobachterrolle eingenommen. Sie wurde zur klassischen Perspektive der Moralistik.

Vorbildhaft wurde auch, wie Theophrast die beobachteten Figuren erzählerisch anschaulich macht. Sie werden in konkrete soziale Situationen eingebettet und treten

dem Leser wie auf einer Bühne entgegen. Karikaturhafte Züge und Situationskomik sind deshalb nicht zufällig Merkmale der Theophrastschen Charaktere und verbinden sie mit den Komödienfiguren seines Schülers Menander, eine Parallelität, die sich in der französischen Klassik des 17. Jahrhunderts zwischen den Komödienfiguren Molières und den Porträtskizzen La Bruyères wiederholen sollte.
Schauplatz der Beobachtungen Theophrasts ist Athen. Der soziale Kontext der *Charaktere* ist damit ein öffentlicher und urbaner. Die Stadt mit ihrer Vielfalt an menschlichen Typen wird zum Paradigma der Welt und Urbanität zum Ort und Maßstab weltklugen Verhaltens[5]. Auch hier initiiert Theophrast eine Tradition, die schließlich in den *Charakteren* La Bruyères zu einem Begriff urbaner Weltklugheit führt, der bereits frühmoderne Züge trägt.

Theophrasts Darstellungsweise sei an einem Beispiel illustriert, dem Beispiel des „Geizigen“. Wie jede Skizze beginnt sie mit einer umgangssprachlichen Definition der „Prägung“ und führt uns dann den Charakter in exemplarischen Situationen vor:
„(1) Der Geiz ist ein Streben nach schändlichem Gewinn, der Geizige ist einer, (2) der seinen Gästen nicht genug Brot vorzusetzen (3) und von einem Fremden, der bei ihm einkehrt, Geld zu borgen pflegt. (4) Wenn er Portionen austeilt, sagt er, es sei gerecht, dass der Austeiler die doppelte Portion bekomme, und teilt sich selbst gleich aus. (5) Verkauft er Wein, gibt er gepanschten auch dem Freund. (6) Ins Theater nimmt er nur dann seine Söhne mit, wenn die Ordner kostenlos Einlass gewähren....(8) Im Bad salbt er sich und sagt: „Ranzig ist das Öl, das du verkauft hast, Bursche!“ und salbt sich mit fremdem.“[6] ....

Der Geizige ist eine täglich zu beobachtende Gestalt im sozialen Leben, vermutlich sehr viel häufiger als der tugendhaft „Freigiebige“ des Aristoteles. Seine „Prägung“ wird uns in einem knappen Satz vermittelt – maßlose Gewinnsucht. Lebendig wird die Charaktermaske durch die konkreten sozialen Situationen, in die Theophrast ihn stellt: als Gastgeber eines großen Hauses, als Verkäufer, im Theater, im öffentlichen Bad. Es sind typische Situationen des urbanen Lebens in Athen. Die Personalisierung des „Charakters“ wird sogar soweit fortgetrieben, dass wir ihn sprechen hören. Nicht nur für einen Athener Bürger stellen sich sofort Assoziationen zu selbst erlebten Situationen her. Theophrast definiert, indem er exemplifiziert und er exemplifiziert, indem er erzählt. Er führt uns Formen des unklugen Lebens vor Augen, hinter denen die Phrónesis wie ein Negativ sichtbar wird. „Unmoralisch“ im heutigen Sinne ist Geiz jedenfalls solange nicht, als anderen dadurch bewusst kein Schaden zugefügt wird. Es ist vielmehr eine soziale Untugend, die das Zusammenleben zwischen Menschen erschwert und die Möglichkeiten einer eigenen glücklichen Lebensführung beschädigt.

III.

Theophrasts Typisierung menschlicher Fehlhaltungen hat in der Antike u.a. bei Lukian, Plutarch und Diogenes Laertius weitergewirkt. Im Mittelalter überlebte die Schrift in Klosterbibliotheken und entfaltete ab der Renaissance in den Schriften der Moralisten wieder eine sichtbare Wir-

kung. Wie die Rezeption der antiken Ethik insgesamt, so wurde auch die Lektüre des Theophrast über den Humanismus vermittelt[7]. Aus den Händen Pico della Mirandolas gelangte eine griechische Handschrift der *Charaktere* in die Hände des Dürer-Freundes Willibald Pirckheimer, dessen lateinische Übersetzung 1527 in Nürnberg erschien. Dieser *editio princeps* folgte 1592 eine kommentierte Ausgabe des „goldenen Büchleins", wie es sein Herausgeber Isaac Casaubonus nannte. Überall in Westeuropa wurden nun die *Charaktere* zum Textbuch einer Menschenbetrachtung zum Zwecke der Lebensorientierung.

Die neuzeitliche Moralistik, die sich zunächst von Italien aus entwickelte, war in einer sehr viel radikaleren Weise auf das Individuum bezogen, das sich selbst seine Lebensorientierung in der Welt suchen musste. Sowohl die antike Einheit von Mensch und Welt in einem vernunftgesteuerten Kosmos als auch die christlich-theologische Lebensausrichtung hatten ihre Bindungskraft verloren. Umso mehr war wiederum eine sich auf Beobachtung und Lebenserfahrung stützende Menschenkunde gefragt. So übernimmt die Moralistik das peripatetische Programm, eine Klugheitslehre durch Analyse sozialer Verhaltensdispositionen zu entwickeln, und orientiert sich dabei in vielfacher Weise an den *Charakteren* des Theophrast. Alle wichtigen Elemente der Theophrastschen Menschenbeobachtung: Personalisierung, negative Anthropologie, Erzählrahmen und urbaner Kontext finden sich nun in den Essays, Aphorismen, allegorischen Romanen und Porträtskizzen der Moralisten wieder.

Theophrasts negative Anthropologie wird in der italienischen Rennaisance in der pessimistischen Menschenbeurteilung eines Machiavelli und Guiccardini, in der spanischen Moralistik im Begriff des „desengaño" wirksam. Der Lebensweg wird als ein Prozess der Desillusionierung gesehen, für den besonders die Erfahrung der Falschheit und Bösartigkeit des Menschen prägend ist. Gemeinsam ist allen Vertretern des spanischen „siglo de oro", sei es Calderon, Cervantes, Quevedo oder Gracian, das Anliegen, den Schleier vom schönen Schein der Welt zu ziehen. Gracian wählt für seinen allegorischen Roman *El Criticón* den Untertitel: „El Mundo decifrado" – „Die Welt entziffert" – und bevölkert ihn mit zahlreichen allegorischen Figuren, die wie die Charaktere Theophrasts den Weltklugen zu einem Hindernisparcours zwingen. Die illusionslose Beurteilung des Menschen hält auch die französische Moralistik des 17. Jahrhunderts von La Rochefoucauld bis La Bruyère aufrecht, auch wenn sie dem düsteren Pessimismus Gracians den Ton einer ironischen bis sarkastischen Distanz entgegensetzt.

Den urbanen Rahmen dieser Anthropologie liefert nun nicht mehr die antike Polis, sondern der absolutistische Fürstenhof. Das Leben im Umkreis des Hofes ist die Schlangengrube, in der Weltklugheit sich bildet. Das Ideal des weltläufigen Verhaltens wird nun selbst zu einem positiven „Charakter", zu einem als Figur ausgestalteten Typ. Bei Castiglione gilt der „Hofmann" als personalisierte Weltklugheit[8], der sich durch die Haltung der „sprezzatura", des lässig-distanzierten souveränen Auftretens auszeichnet. Gracian bezeichnet seine Weltklugheitslehre als „filosofia cortesana", als „höfische Philosophie" und entwickelt aus der Beobachtung höfischen Verhaltens sein Ideal des „discreto", des „klugen Weltmanns"[9]. In der

französischen Moralistik wird dieses Ideal im „honnête homme“ verkörpert[10] , dem vielseitig gebildeten, gleichzeitig mit Souveränität und Distanz auftretenden Weltmann, dessen sozialer Takt und Urteilsfähigkeit nur in der Schule des Versailler Hofes erworben werden kann. Dem entspricht in der englischen Moralistik der „gentleman“, aber auch der „wit“, der seine soziale Kompetenz als rhetorische Kunstfertigkeit inszeniert. Die aristotelische Phrónesis hatte sich somit in eine souveräne Weltläufigkeit entwickelt, sei es als „sprezzatura“ bei Castiglione, als „arte de prudencia“ bei Gracian oder als „honnêteté“ in der Gesellschaft des französischen Absolutismus. Diese Neudefinition von Weltklugheit umfasst u.a. jene breite, für die neuzeitliche Moralistik charakteristische Diskussion um „Höflichkeit“ als eines Normensystems sozialer Angemessenheit, die sich bis in Verhaltenvorschriften für Tischmanieren ausweitet[11].

IV.

Doch es entwickelt sich auch eine sehr viel direktere Nachfolge der *Charaktere*. In England äußert sich dies in Form der so genannten „character-books“, von denen allein bis Ende des 17. Jahrhunderts über 200 erscheinen[12] und die das Erbe des Theophrast mit der Tradition der puritanischen „conduct-books“[13] verbinden. Charakterporträts finden sich z.B. in Joseph Halls *Characters of Virtues and Vices* (1608), in den 1614 erschienenen *Characters* von John Overbury oder in Robert Burtons berühmter *Anatomy of Melancholy* von 1621.

Ihren Höhepunkt erreicht diese Gattung allerdings in Frankreich, in einem Werk, das sowohl durch die Breite des beobachteten Panoramas als auch durch die Vielfalt seiner literarischen Formen als Synthese und Höhepunkt der klassischen französischen Moralistik gelesen werden kann: Jean de la Bruyères *Les Caractères* von 1688. La Bruyère übernahm nicht nur Theophrasts Titel, sondern er begann auch sein Buch als Übersetzung Theophrasts, ein Unternehmen, das sich schließlich durch eigene Beobachtungen und Zusätze auf das Zehnfache des ursprünglichen Umfangs vergrößerte, bis diese Zusätze schließlich die Übersetzung in den Hintergrund gedrängt hatten und in den meisten Ausgaben der *Caractères* weggelassen wurden.

Auch wenn La Bruyère reklamiert, die Sitten seines eigenen Jahrhunderts beschreiben zu wollen, so können auch seine „Charaktere“, wie die des Theophrast, mit Recht beanspruchen, zeitübergreifende menschliche Schwächen in zeitgebundenem Kostüm zu präsentieren. In seiner dem Buch vorgeschalteten „Rede über Theophrast“ macht er die anthropologischen Konstanten deutlich, die seine Beobachtungen mit denen des Theophrast verbinden:

„Nun waren die Menschen, deren Sitten Theophrast in seinen Charakteren malt, Athener, und wir sind Franzosen; und wenn wir zu der Verschiedenheit der Gegenden und des Klimas den langen Zwischenraum der Zeiten hinzufügen, und wenn wir bedenken, dass dieses Buch im letzten Jahre der 115. Olympiade, 314 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung hat geschrieben werden können, und dass fast 2000 Jahre vollendet sind, seit dieses Volk von Athen, das er schildert, lebte, so werden wir von Bewunderung ergriffen, indem wir uns selbst, unsere Freunde, unsere Feinde, unsere ganze Umgebung dar-

in erkennen, und indem wir sehen, dass diese Ähnlichkeit mit Menschen, die durch so viele Jahrhunderte von uns getrennt sind, so vollkommen ist. In der Tat, die Menschen haben sich nicht geändert, wenn man ihr Herz und ihre Leidenschaften ins Auge fasst, sie sind noch so, wie sie damals waren und wie sie im Theophrast festgehalten sind: eitel, heuchlerisch, schmeichelnd, interessiert, schamlos, aufdringlich, misstrauisch, boshaft, zänkisch, abergläubisch."[14]

La Bruyère steht ganz auf dem Boden des peripatetischen Programms. In Anlehnung an Theophrast wird Weltklugheit vor allem am unendlichen Panorama menschlicher Schwächen und Lächerlichkeiten deutlich. Es geht um Tugenden und Untugenden aus dem Bereich des Ethos, um die kluge Kanalisierung von „Herz und Leidenschaften", gewonnen durch Beobachtung in einem urbanen Umfeld. Es sind Beobachtungen, die für jede Reflexion über kluge Lebensführung relevant sind, weil sich „die Menschen nicht geändert haben." Dass die Herzenstugenden und Herzensuntugenden tiefer in die Natur reichen als die Vermögen des Verstandes, war zudem eine seit Pascal in der französischen Moralistik allgemein akzeptierte Ansicht.

La Bruyère ist jedoch kein reiner Nachahmer Theophrasts. Dessen Schrift ist ihm vielmehr Folie einer schöpferischen Weiterentwicklung. Bereits La Bruyères Übersetzung aus dem Griechischen weist viele Eigenwilligkeiten auf und ist mit einer philologisch korrekten Übersetzung im heutigen Sinne nicht zu vergleichen. Auch die aphoristischen Zusätze der ersten Auflage orientieren sich weniger an Theophrast als vielmehr an Pascal und La Rochefoucauld. Erst in späteren Ausgaben greift er, angeregt durch die englischen „character-writers" und durch Formen der Porträtzeichnungen der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts[15], auf die Typisierungen Theophrasts zurück und entwickelt seine eigene Form der Charaktertypisierung in Form von Porträtskizzen.

Der Unterschied zwischen den Porträts La Bruyères und den Charakteren Theophrasts liegt dabei vornehmlich in der weiterentwickelten Individualisierung. La Bruyères Porträtskizzen kommen ohne Definition aus, sie tragen individuelle (in Hommage an Theophrast häufig griechische) Namen und werden erzählerisch so detailliert ausgestaltet, dass sich Zeitgenossen wiedererkennen konnten und Schlüssel zur Entzifferung im Umlauf waren. Entsprechend übersteigt die Anzahl seiner Charaktere um ein Vielfaches die des Theophrast.

Dennoch handelt es sich immer noch um Charaktere im Sinne von Typen, deren Quelle in gesellschaftlichen Verhaltensmustern liegt und die in ähnlicher und z.T. identischer Gestalt in der zeitgenössischen französischen Literatur auffindbar sind. Nicht zufällig haben die Porträts La Bruyères viele Gemeinsamkeiten mit Komödienfiguren Molières, ohne sie jedoch zu imitieren. So bezieht sich La Bruyère in dem Porträt des „Onuphre" auf Molières „Tartuffe" und setzt sich mit diesem kritisch auseinander[16]:

„Onuphre benutzt in seinem Bett nur eine graue Kammgarndecke, aber er schläft auf Baumwolle und Daunen; so ist er auch einfach gekleidet, und doch bequem, also mit einem sehr leichten Stoff im Sommer, und einem anderen sehr molligen im Winter. Er trägt Hemden aus feinstem Material, die zu verbergen er sich große Mühe

gibt. Er sagt keinesfalls: „Mein härenes Gewand und meine Geißel!“ im Gegenteil; dann würde er für das gelten, was er ist, nämlich einen Heuchler, und er will doch für das gelten, was er nicht ist, einen frommen Mann; allerdings ist es wahr, dass er, ohne es direkt zu sagen, den Anschein erweckt, er trage ein härenes Gewand und traktiere sich mit der Geißel ... Onuphre ist nicht fromm, aber er will glauben machen, dass er es sei, und durch eine perfekte, wenn auch falsche Nachahmung der Frömmigkeit unauffällig seine Interessen verfolgen ...“[17]

Dieses über drei Seiten ausgebreitete Porträt schildert die Figur des falschen Frommen, des „Devoten“, die als zeitgenössische Modeerscheinung Teil des Alltagslebens der höheren Stände im Paris des 17. Jahrhundert war – weswegen La Bruyère sie auch im Kapitel „Von der Mode“ behandelt. Deshalb ist auch der durch das Zitat aus *Tartuffe* („Mein härenes Gewand und meine Geißel!“ – „Ma haire et ma discipline“[18]) hergestellte Bezug zu Molière nicht zufällig: Der Komödie wie der moralistischen Literatur in der Tradition des Theophrast geht es darum, die menschliche Natur, am Beispiel der eigenen erlebten Welt, von ihren Schwächen her zu zeichnen. Molières Tartuffe ist La Bruyère allerdings nicht scharfkantig genug: Er will den Devoten als Mann mit strategischer Konsequenz, als „Charakter“ mit idealtypischen Eigenschaften zeichnen.
Genau deshalb bleibt Onuphre auch immer unser eigener Zeitgenosse: Hinter der Maske der falschen Frömmigkeit agiert die Eigenliebe und der Eigennutz, jene „Eigenliebe“, die für La Rochefoucauld der Grundantrieb menschlichen Handelns und das Ziel der moralistischen Entlarvung war. Onuphre ist der ideologische Heuchler, der Wein aus Wassergläsern trinkt und dem wir in allen Zeiten und in allen Gesellschaften begegnen.
Anders als Theophrast entwirft La Bruyère auch weibliche Porträts, der wachsenden Rolle der Frau in der höfischen Gesellschaft des Absolutismus entsprechend. Frauen führten die großen Salons, prägten die Konversationskultur und standen im Mittelpunkt des Gesellschaftsspiels der Galanterie. Mit der Kokotte prägten sie einen klassisch weiblichen Charakter. Entsprechend nehmen die Formen weiblicher Sensibilität und sozialer Strategien bei allen französischen Moralisten einen großen Raum ein. Aber auch hier steht die Eigenliebe Pate für eine ganze Reihe sozialer Untugenden. So ist der Charakter der „Argyre“ ein Beispiel für eitle Selbstinszenierung:
„Argyre zieht ihren Handschuh aus, um ihre schöne Hand zu zeigen und versäumt es dabei nicht, ihren kleinen Schuh zu enthüllen, der vermuten lässt, sie habe einen kleinen Fuß; sie lacht sowohl über amüsante als auch über ernsthafte Dinge, um ihre schönen Zähne sehen zu lassen; wenn sie ihr Ohr zeigt, so deshalb, weil es so schön geformt ist; und wenn sie niemals tanzt, so deswegen, weil sie mit ihrer etwas breiten Taille nicht zufrieden ist. Sie weiß immer, was in ihrem Interesse ist, mit einer einzigen Ausnahme: sie redet ununterbrochen und das ohne jeden Esprit.“[19]

Was La Bruyère uns wie Theophrast vorführt, ist jenes Panorama, dessen Kenntnis derjenige erwerben muss, der Anspruch auf „Weltläufigkeit“ erhebt: das Panorama der Eigennützigen, Selbstverliebten und Heuchler, denen niemand aus-

weichen kann und gegen die nur eine kluge Selbstbehauptungsstrategie hilft. Eine der zentralen und immer wieder diskutierten Techniken der Weltläufigkeit, die Höflichkeit, dient genau dazu, Kommunikation zu ermöglichen, ohne in die Täuschungsfallen zu tappen und ohne die eigenen Karten auf den Tisch legen zu müssen.
La Bruyère lebt in einer Gesellschaft, in der der absolutistische Hof seinen größten Einfluss entfaltet und nicht nur die staatlichen Machtfunktionen, sondern auch die Etikette, die gesellschaftlichen Umgangsformen zentralisiert hat. Der Versailler Hof wird zur Schule der Weltläufigkeit („honnêteté), deren Normen aber ebenso vom städtischen Bürgertum („la ville") übernommen werden. Der „honnête homme", der Mann von Welt, verbindet das taktische Geschick eines „habile homme" mit einem werteorientierten Verhalten[20], zu dem u.a. Takt, Höflichkeit und „esprit de finesse", ein praktisch-ästhetischer Feinsinn gehören. In seiner Fähigkeit, die Souveränität über die eigene Lebensgestaltung hinter einem Netz kunstvoll orchestrierter Sozialbeziehungen zu bewahren, wird er zu einem frühen Repräsentanten einer Urbanität, wie sie sich später in modernen Großstädten ausprägte[21]. In der Unterscheidung zwischen dem „honnête homme", dem Mann von Welt, und dem „homme de bien", dem moralisch guten Menschen, macht La Bruyère fast ein Jahrhundert vor Kant allerdings klar, dass es zwischen weltklugem und moralischem Handeln einen nicht übersehbaren Unterschied gibt[22]. Beide orientieren sich an Werten und Tugenden: Doch die Tugenden des Weltklugen unterstehen dem strategischen Ziel der Selbstbehauptung und sind nicht mit denen der moralischen Integrität identisch.

La Bruyère machte die literarische Form der Charaktere wieder salonfähig. War er selbst von den englischen „character-writers" mit inspiriert worden, so wirkte nun sein Einfluss wieder auf England zurück. Einen maßgeblichen Anteil daran hatte Abel Boyer, ein 1664 in Frankreich geborener Hugenotte, der 1689, im Jahr der „Glorreichen Revolution" und ein Jahr nach Erscheinen der *Caractères* La Bruyères nach England übersiedelte. Dort begann er sehr schnell, in der moralistischen Szene seines Gastlandes eine zentrale Rolle zu spielen. Die englische Moralistik war schon viel früher weniger höfisch, sondern weitaus mehr städtisch geprägt und erhielt ihre literarischen Inspirationen aus den zahlreichen neu gegründeten Kaffeehäusern Londons. Hier entstanden die berühmten, von Joseph Addison und Richard Steele herausgegebenen moralistischen Wochenschriften wie *The Tatler*, *The Spectator* oder *The Guardian*, die zahlreiche Charakterporträts enthielten. Boyer vereinigte die moralistischen Einflüsse aus Frankreich und England in einem Werk, das 1695 unter dem Titel *Characters of the Virtues and Vices of the Age*, und 1702 schließlich, erheblich erweitert, als *The English Theophrastus Or: The Manners of the Age. Being the Modern Characters of the Court, the Town and the City* erschien.
Wie bei La Bruyère ging es um die kritische Beobachtung menschlichen Sozialverhaltens in den urbanen Zentren der zeitgenössischen Gesellschaft. Will's Coffeehouse in der Londoner City, wo sich viele Vertreter der neuen intellektuellen Schickeria, der „Wits" und Möchtegern-Wits" versammelten, steht dabei besonders oft im Zentrum. Wie La Bruyère versteckt auch Boyer seine Charakterporträts hin-

ter antikisierenden Namen. Doch im Gegensatz zu seinem französischen Vorbild ist *Der englische Theophrast* vor allem eine eindrucksvolle kompilatorische Leistung und keine Weiterentwicklung des Genres: Zahlreiche Passagen seines Buches sind von anderen Autoren, u.a. auch von La Bruyère selbst, geborgt.

Die Gattung selbst erschöpfte sich in den folgenden Jahrzehnten aus mehreren Gründen: Die Kunst des literarischen Porträts in moralistischer Absicht wanderte in andere Gattungen ab, so in den im 18. Jahrhundert in Europa entstehenden Roman. Zum anderen nahm der Charakterbegriff in der Philosophie zunehmend die Bedeutung der moralischen Identität an, nachdem Kant mit der Abgrenzung zwischen hypothetischen Imperativen und kategorischem Imperativ Weltklugheit und Moralität voneinander geschieden und erstere aus der Ethik hinausgedrängt hatte. In dem Werk Kants, das thematisch der moralistischen Tradition am nächsten steht, nämlich in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798, bedeutet „Charakter haben", „diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat".[23] „Charakter" als moralischer Charakter wird zum Merkmal der menschlichen Vernunftnatur und der durch sie möglichen Autonomie. Der „Charakter" überlagert die Vielfalt der „Charaktere".

V.

Im Zeitalter der Anthropologie und Psychologie als empirischer Wissenschaften geriet die moralistische Charakterzeichnung vollends in den Ruf eines vorwissenschaftlichen Relikts. Die akademischen Anthropologen betrachten die Charaktertypologie wie die Ärztekammer die etwas zweifelhafte Kunst des Schamanen und Medizinmanns. So konnte man scheinbar nur noch als Außenseiter, die wissenschaftliche Anthropologie und Psychologie schräg unterlaufend, sich auf die Theophrastsche Tradition beziehen. Genau dies unternahm im 20. Jahrhundert Elias Canetti mit den 50 Charakteren seines *Ohrenzeugen*, aber auch mit den zahlreichen Charakterskizzen, die sich besonders in seinen mehrbändigen Aufzeichnungen finden und die den Charakteren Theophrasts zuweilen sogar formal näher stehen als die im *Ohrenzeugen* enthaltenen. Die meisten dieser, zuweilen surreal anmutenden Figuren wie die „Bitterwicklerin", die „Pferdedunkle" oder der „Papiersäufer", zeichnen menschliche Verhaltensdispositionen von extremen Rändern her; nur wenige wie der „Hinterbringer", der „Gottprotz" oder der „Selbst-Hasser" streifen den von Theophrast vorgezeichneten Bereich der sozialen Untugenden. So ist der „Selbst-Hasser"[24] der notorische Glücksverhinderer, der nicht nur kein Selbst gefunden hat, mit dem er sich in Einklang befindet, sondern der jede Art der Selbstfindung systematisch destruiert.

Canettis Skizzen sind im Unterschied zu denen Theophrasts nicht am sozialen, sondern am psychologischen Verhalten orientiert und scheinen weniger der Beobachtung, als vielmehr einer imaginativ inspirierten Konstruktion entwachsen. Deshalb wird das Erbe des Theophrast hier nur partiell aufgenommen. Was Canettis Charakteren fehlt, ist der soziale Kontext der Figuren, der öffentliche und urbane Raum der Interaktion. In Canettis

Charakterskizzen gibt es keine Alltagsbegegnung im Cafe, im Theater oder an der Straßenecke. Es gibt, mit anderen Worten, keinen Raum für jene soziale Tugenden oder Tugenden, an deren Beschreibung sich die peripatetische Phrónesis oder deren moralistische Folgekonzepte exemplifizieren könnte. Canettis Charaktere mögen in einzelnen Skizzen das Thema der Selbstverwirklichung berühren, doch den Bereich der Weltklugheit betreten sie nicht.

Dass die Tradition der Charakterzeichnung dennoch einen Platz innerhalb der Philosophie der Lebenskunst beanspruchen kann, ergibt sich aus ihrer Erfahrungsnähe, vor allem aber aus ihrer Handhabbarkeit für eine praktische Lebensorientierung. Der Weltkluge reist auf dem Weg zur Selbstfindung nicht mit den großen Koffern der anthropologischen Theoriebildung, sondern mit dem Handgepäck der moralistischen Menschenbeobachtung. Derjenige, der wissen will, mit wem er es zu tun hat, wenn er sein Glück in der Welt sucht, kann zu diesem Zweck nicht immer wissenschaftliche Anthropologie betreiben. Er kann jedoch eine Menschenkenntnis erwerben, die sich, wie Wilhelm Schmid es formuliert hat, „auf die erfahrbaren Regelmäßigkeiten des historisch gewachsenen Menschseins in einer bestimmten Kultur“[25] stützt. Genau dies ist es, was in der moralistischen Literatur als „Welt“ im Sinne des sozial erfahrbaren Miteinanders bezeichnet wurde. Der Einzelne ist aufgefordert, in diesem Sinne Akteur und Betrachter zugleich zu sein, zu leben und den Beobachterposten zu beziehen, um den Menschen, sein Verhalten und die sozialen Spielregeln kennen zu lernen. Was dabei erworben wird, ist eben jene richtige Einschätzung der Umstände, die der aristotelische Begriff der Phrónesis bezeichnet und die es uns als Weltklugheit ermöglicht, unsere sozialen Beziehungen im Interesse eines gelingenden Lebens zu gestalten.

Die Kunst der Charakterskizzen in der Tradition des Theophrast stattet uns mit einem Taschenkompass aus, der uns in der Beurteilung unserer sozialen Umwelt die richtige Richtung anzeigt. In den „Charakteren“ sind unmittelbare Erfahrung und Beobachtung des Menschen so kristallisiert und sortiert, dass sie eine unmittelbare strategische Verhaltensorientierung ermöglichen. Theophrasts negative Anthropologie bewahrt uns vor einer illusionären Lebensführung und befreit uns von den Naivitäten des Gutmenschen, der glaubt, wir könnten unser Glück in der ungehinderten Entwicklung unserer Kräfte und der Harmonie mit der Umwelt erreichen. Theophrast, wie die gesamte moralistische Tradition nach ihm, lehrt uns eine zugleich skeptische und pragmatische Haltung gegenüber dem Menschen. Niemand hält das Nest des Glücks für uns bereit, wenn wir es nicht mit strategischem Geschick im Interesse der Selbstbehauptung selbst aufspüren. Jedes Leben rennt gegen die Hindernisse an, die die soziale Umwelt bereit hält. Gefordert sind deshalb Techniken zur Entzifferung der sozialen Welt, die Fähigkeit, die Fassade des Scheins zu durchschauen und sich selbst den Strategien der anderen zu entziehen. Genau deshalb ist es wichtig, den „Charakter“ seines Gegenüber zu durchschauen.

Dabei sind die kulturellen Differenzen zwischen dem Athen Theophrasts, dem Paris La Bruyères und unserer eigenen Lebenswelt, was menschliches Sozialverhalten angeht, erstaunlich gering. „Rüpel“ und

„Schwätzer" begegnen uns – gerade in einer mediatisierten Welt, täglich. Theophrasts und La Bruyères Typen „decken sich", wie man sagt, mit unseren Beobachtungen dabei nicht nur deswegen, weil es in der Welt immer Heuchler, Schwätzer und Geizige geben wird. Sie bedienen eine auch uns im Alltag vertraute Wahrnehmungsweise. Ist es denn nicht so, dass auch wir unsere soziale Welt mit „Charakteren" bevölkern, den Kollegen als „Prahler" oder als Verkörperung der Eitelkeit wahrnehmen? Unsere Beurteilung der menschlichen Umwelt bedient sich seit jeher, mehr als uns bewusst ist, der Charaktertypologie, die im übrigen unendlich erweiterbar ist. Unsere eigene Welt ist nicht nur voller alter, sondern auch voller neuer „Charaktere", sei es der „Macho", der „Blender" oder der „Warmduscher". Theophrast liefert uns nicht nur die allseits bekannten und immer wieder erfahrenen Typen, er kann auch als Anregung dienen, diesen Kosmos der Charaktere mit unseren eigenen Beobachtungen zu erweitern. Als Kompass im Dschungel strategischer Interaktion hätte ein neuer Theophrast innerhalb der Philosophie der Lebenskunst durchaus einen sinnvollen Platz.

Anmerkungen:

[1] Der Begriff wurde von Michel Foucault populär gemacht. Siehe u.a. M. Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007.

[2] Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M. 1999, S.150.

[3] Vgl. Seel (1999), S. 151ff.

[4] Diese Übersetzung wählt z.B. Hans-Georg Gadamer, um zu betonen, dass es sich nicht nur um eine Form der Geschicklichkeit, sondern um eine lebensprägende Haltung geht. Siehe dazu Hans-Georg Gadamer, „Einleitung", in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt/M. 1998.

[5] Vgl. Peter Steinmetz, „Nachwort", in Theophrast, *Charaktere*, Griechisch und Deutsch. Übers. und hrsg. von Dietrich Klose, Stuttgart 1981, S.99: „In dieser ihrer Art gewähren die Charaktere wie kaum ein zweite Buch der Antike einen Einblick in das Leben und Treiben der bürgerlichen Gesellschaft im Athen des Frühhellenismus."

[6] Theophrast (1981), S. 73.

[7] Vgl. dazu R. Zimmer, *Die europäischen Moralisten zur Einführung*, Hamburg 1999, S. 19ff.

[8] Vgl. Baldassare Castiglione, *Das Buch vom Hofmann*, München 1986.

[9] Baltasar Gracian, *Der Kluge Weltmann (El Discreto*), übers. Von Sebastian Neumeister, Frankfurt/M. 1996.

[10] Vgl. R. Zimmer (1998), S. 86ff.

[11] Vgl. z.B. Giovanni Della Casa , *Der Galateo. Traktat über die guten Sitten*. Herausgegeben und übersetzt von Michael Rumpf, Heidelberg 1988.

[12] Vgl. G. Murphy, *A Bibliography of English Character-Books 1608-1700*, Oxford 1925.

[13] Vgl. Hans Peter Balmer, *Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik.* Bern/München 1981, S. 72f.

[14] La Bruyère, *Charaktere*, übersetzt und eingeleitet von Otto Flake, Wiesbaden 1979, S.17f. (Neuauflage dieser Übersetzung: Insel: Frankfurt/M. 2007)

[15] Vgl. Margot Kruse, „Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts", in A. Buck (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft,* Bd. 10. 2.Teil, Frankfurt 1972, S. 291.

[16] Vgl, dazu auch Erich Auerbach, « Der Scheinheilige », in : ders. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* Bern, 8.Aufl. 1988, S. 343-370.

[17] La Bruyère, *Les Caractères*, De la mode, 24, Übersetzung v. Verf.

[18] Vgl. Molière, *Le Tartuffe*, Acte III, Scène 2 : « Laurent, serrez ma haire et ma discipline »

[19] La Bruyère, *Les Caractères*, De l'homme, 83, Übers. vom Verf.

[20] Vgl. dazu La Bruyère, *Les Caractères*, Des Jugements, 55.

[21] Vgl. dazu Georg Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Frankfurt/M. 2006.

[22] Vgl. La Bruyère, *Les Caractères*, Des Jugements, 55.

[23] Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1983, S. 241.

[24] Vgl. Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Frankfurt/M. 16.Aufl. 2003, S.144.
[25] Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 1998, S. 82.

Über den Autor:
Dr. Robert Zimmer, lebt als freier Autor in Berlin und ist Verfasser mehrerer philosophischer Bücher, darunter Die europäischen Moralisten zur Einführung *(1999),* Karl Popper *(2002, zus. mit M. Morgenstern),* Das Philosophenportal *(2004) und* Das Neue Philosophenportal *(2007). Er ist Mitherausgeber des Briefwechsels zwischen Hans Albert und Karl Popper (2005).*

Dr. Michael Rumpf (Grünstadt/Pfalz)

Der Fürst de Ligne als Moralist

Erwägungen über Dankbarkeit

I

Der Begriff der Moralistik, so eingebürgert er ist, wird gerne als Abwehr von Vorstellungen konturiert, die ihn mit dem Predigen von Moral in Verbindung bringen: Der Moralist hält den Spiegel vor, ohne dem Gesicht, welches hineinschaut, durch Wölbungen ein Zerrbild zurückzuwerfen. Er schildert Sitten, schreibt sie nicht vor. Wiederzugeben, was Voltaire *les moeurs du siècle* nannte, gilt als wesentliche Intention der europäischen Denk- und Literaturbewegung, deren Höhepunkt in der französischen Tradition von Montaigne bis La Bruyère liegt. Dabei formuliert der Gegensatz *Wiedergeben – Vorgeben* die moderne Bevorzugung des wissenschaftlichen Zugriffs vor dem normativen, die sich, so erhellend sie sein kann, nicht streng durchhalten lässt.[1] Das interesselose Wiedergeben dessen, was geschieht, also der Zeitgenossenschaft, rief – wie Rankes Geschichtsschreibung *sine ira et studio* oder Kant interesseloses ästhetisches Wohlgefallen – berechtigte Kritik wach. Das menschliche Gehirn bewertet ständig, eine Trennung von Gedanken und Gefühlen ist ihm unmöglich, da es, evolutionär gesehen, als Organ des Überlebens eine Funktion zu erfüllen hat, für die Werte und Bedürfnisse verwandt sind wie Abendstern und Morgenstern. Moralisten stellen die beobachteten menschlichen Verhaltensweisen nicht nur dar, sie kritisieren, messen, wie es jede Kritik tut, an einem Ideal, zum Beispiel an dem des universal gebildeten *honnête homme*, welches La Rochefoucauld und dem Fürsten de Ligne vorschwebt.[2] Das Selbstverständnis geht eindeutig über bloßes Registrieren hinaus: *Wir Moralisten sind nur so viel wert wie unsere Leser. Wir gehören einem Beruf an, der zwischen der Amme und der Erzieherin steht, und den man meines Wissens Kindermädchen nennt. Diese sind oft ebenso töricht wie jene, die sie am Gängelband führen. Dennoch möchte man das Menschengeschlecht, das wie ein großes Kind ist, gerne ans Gängelband nehmen, um zu verhindern, dass es hinfällt, sich verbrennt, vor allem, dass es weint, schreit, alles an sich reißt und kaputt macht.*[3]

Dass die französischen Moralisten gleichwohl eher als Schilderer der Sitten angesehen werden, erklärt sich unter anderem aus dem fehlenden utopischen Impuls. Ihre Mahnungen kennen keinen endzeitlichen Maßstab, Skepsis grundiert sie und die Ahnung, dass sich der Mensch nicht ändern wird. Und die Welt auch nicht: Jede Lösung eines Problems wirft ein neues auf, jede Verbesserung erhöht die Unzufriedenheit. Auf den Hängen zwischen den Gipfeln des Ideals und dem Tal der Wirklichkeit siedeln die Enttäuschungen. Ihrer Mittellage entspricht der mittlere Tonfall der Moralisten, die selten pathetisch preisen, selten emphatisch verdammen. Es steckt etwas von der – je nach Einstellung als Resignation oder Realismus betrachteten – Weisheit in ihnen, das Leben zu nehmen, wie es ist. Wird doch selbst der Tod entschrecklicht, indem man ihn

als Teil des Lebens anerkennt. Was dazugehört, darf nicht ausgegrenzt werden. Damit ist die französische Moralistik ein Teil der Säkularisierungsbewegung, die Europa in die Moderne führte, ohne der chiliastischen Energien Herr zu bleiben, die sie vom Himmel auf die Erde umgelenkt hat. Während die Lehren vom neuen Menschen,[4] ob nationalistisch, kommunistisch oder esoterisch, gleich Sternschnuppen verglüht sind, glänzt die in den Salons erzogene Literatur in der Dialektik und Dialogik ihrer zeitlosen Zeitbezogenheit fort. Ihr ist der Rat fremd, das Unmögliche müsse versucht werden, um das Mögliche zu erreichen, ein Rat, dessen Überzeugungskraft in jeder Konkretion entkräftet wird: Soll man die Quadratur des Kreises zur Voraussetzung dafür erheben, seinen Umfang berechnen zu können? Oder das Ausschöpfen des Ozeans mit einem Löffel zur Bedingung dafür, ein Gezeitenkraftwerk zu bauen? Oder die Selbsterschaffung zur Prämisse der Autonomie? Der Fürst de Ligne kannte den Vorbehalt, dass der Mensch zwar vielleicht seines Glückes Schmied sein mag, die Schmiede jedoch nicht von ihm gebaut wird.

II

Wer sich mit de Lignes Biographie befasst, stellt schnell fest, dass der „frohste Mann des Jahrhunderts“, wie Goethe den Fürsten nannte, vom Schicksal in jeder Hinsicht begünstigt wurde. Zwar grämte er sich zeit seines Lebens, keine historischen militärischen Siege errungen zu haben, die er, der den Tag, als er das erste Mal eine Uniform trug, als den schönsten seines Lebens bezeichnete, bereits als Kind erträumte; und er musste es erleben, dass sein geliebter Sohn 1792 im Kampf fiel,[5] aber seine Herkunft und sein ständiger Umgang mit den Großen des 18. Jahrhunderts, die Vielzahl seiner Bewunderer und Gönner bescherten ihm ein abwechslungsreiches und angesehenes Leben. Nach eigenem Urteil der glücklichste Mensch seiner Epoche,[6] war de Ligne sich bewusst, sein europaweites Renommee nicht nur kraft seiner Begabungen erreicht zu haben. So kommentiert er seinen Ruf als Schriftsteller: „*Vielen komme ich weder eindeutig, noch angenehm zu lesen, noch tiefsinnig vor. Wäre ich es, dann dank der Länder und der Leute, in denen und mit denen ich den Großteil meines Lebens verbracht habe.*“ Obwohl er die Rolle der Persönlichkeit betont und das Individuum nie auf ein Milieu reduziert,[7] definiert er sich über seine Zugehörigkeit zum Adel und seine Treue zur österreichischen Monarchie und stellt die eigene Bedeutung in seinen Memoiren nie in den Vordergrund. Beiden Traditionsmächten gegenüber durchaus zur Kritik fähig, blieb de Ligne ein erbitterter Gegner der französischen Revolution. Charakteristisch seine Bemerkung: „*Die großen Genies (man nennt sie, meines Wissens, Philosophen) verleumdeten, nachdem sie über Gott, den sie gar nicht kennen, gelästert hatten, die Herrscher, die sie genauso wenig kannten. Zwei Möglichkeiten gibt es, sie dafür zu bestrafen. Die eine besteht darin, sie nicht zu bestrafen, denn sie sind verrückt genug, aus einem Unheil Ruhm gewinnen zu wollen. Die andere besteht darin, die Pressefreiheit zu verbieten. Besser aber wäre es, wenn die Regierungen Autoren in Diensten hätten, die alle selbsternannten Retter des Menschengeschlechts, die, indem sie das sogenannte Allgemeinwohl predigen, nur ihren Vorteil suchen, widerlegen und lächerlich machen.*“

Dem Umgang mit den Mächtigen seiner Zeit verdankte er Vorteile, die ihm seine Tapferkeit im Felde ebenso wenig eingebracht hätten wie sein Esprit, der ihn zum idealen Zeitvertreiber an den Höfen der Epoche machte. Seine militärische Karriere förderte der österreichische Marschall Lacy, seine literarische Madame de Staël, die 1809 mit einer Auswahl seiner Schriften unter dem Titel „Lettres et pensées du maréchal prince de Ligne" zu seinem Ruhm beitrug.[8] Katharina die Große, die ihn sehr schätzte, gewährte ihm in Notzeiten bedeutende finanzielle Hilfen, Kaiser Leopold II, der 1808 auf den Rat hochrangiger Fürsprecher hörte, die lang ersehnte Ernennung zum Feldmarschall, vertraute ihm aber keine wichtige Position im Kampf gegen Napoleon an. Dennoch hat der Fürst de Ligne in melancholischer Stimmung geäußert, er habe niemanden gefunden, dem er wirklich Dank schulde.[9] Vielleicht ein Grund dafür, dass er – im Alter fromm und frömmer werdend – in den letzten Sätzen seiner „Fragments de l´historie de ma vie", Gott für die Gnade eines solchen Lebens dankt. Ihn als Schöpfer anerkennend, weiß er sich ihm gegenüber in einer unaufhebbaren kreatürlichen Schuld. *Auch die Welt ist eine Kugel, in der Hand Gottes. Sie beschreibt nicht immer eine gerade Bahn. Aber sie rollt und wird immer rollen.*

III

Georg Simmel hat die Dankbarkeit als Ergänzung des Rechtssystems analysiert: Während dieses den wirtschaftlichen Tausch, das Geben und Nehmen, ohne welches keine Gesellschaft existieren kann, mit Verpflichtungscharakter regelt, tritt die Forderung der Dankbarkeit in jenen Bereichen in Kraft, „wo das Aequivalent für die Hingabe nicht erzwungen werden kann."[10] Sie ist ein personaler Affekt und senkt sich tief in die Seelen ein, was Biographie und Erfahrung des Fürsten de Ligne bestätigen: Oft genug fügten sich die Fäden von Freundschaften, Loyalitäten, Liebschaften, Gesprächs- und Briefwechseln in ein Gewebe wechselseitiger Dankbarkeit. De Ligne war, obwohl er den Rückzug in seinen Garten liebte, ein mondäner Gesellschaftsmensch, für den das Glück und die Kunst des Lebens das Zusammenleben ist. Eine Theorie des Sozialen, wie Simmel sie entwickelt hat, findet sich beim Fürsten, dem systematisches Denken fremd blieb, so wenig wie eine der Dankbarkeit. Seine Gedanken stimmen – zumal in der Überzeugung, dass Dankbarkeit ein natürliches Gefühl sei – mit denen Rousseaus überein,[11] wie er selbst betont hat, und berühren sich in ihrem Realismus mit denen anderer französischer Moralisten.[12] Charakteristisch folgendes Fragment: *Ich habe – wie ich annehme – schon hundertmal gesagt, dass ich Undankbarkeit für ungeheuerlich halte. Dennoch sollte man um die Erlaubnis bitten, jemand einen Gefallen zu tun, denn Wohltaten, deren man sich nicht versieht, aus der Hand eines Mannes, von dem man sie nicht erwartet, wirken wie körperliche Übergriffe. Man fühlt sich sein ganzes Leben lang verpflichtet, oft ohne die Möglichkeit, sich dankbar zu erweisen, ja, oft einer Person gegenüber, die man nicht schätzt. Gibt es eine peinlichere Situation? Entweder lässt man es an Dankbarkeit fehlen oder an Wahrhaftigkeit. Aus Angst davor, undankbar zu sein, tun wir vielleicht vielen Unrecht. Man fühlt sich genötigt, Gutes über den aufdringlichen Wohltäter zu*

sagen. Man wurde zum Narren gehalten und wirkte dabei mit. Nie zeigt man so viel Charakter, dass die Angst ausbleibt, zu wenig Charakter zu zeigen. De Lignes Sinn für soziale Asymmetrie, seine Erfahrung mit dem menschlichen Minderwertigkeitsgefühl, das denjenigen durchdringen kann, der dankbar sein muss, weil er einen Vorteil oder sein Wohlergehen der Großzügigkeit – und das heißt der Überlegenheit – eines anderen verdankt, lassen ihn den Rat formulieren, die Menschen nicht gedankenlos zu beglücken. Dass Undank der Welten Lohn ist, muss nicht auf die moralische Schwäche der Menschen zurückgeführt werden, es kann seine Ursache in der Beschaffenheit der Welt haben. Definierte man als eine gerechte Welt jene, in der alle Machtdifferenzen und Einflussunterschiede abgeschafft wären, fielen in ihr die meisten Gründe für Dankbarkeit weg. Die Chancen, Dankbarkeit zu erregen oder zu erzeugen, das heißt, Anlass zu ihr zu geben, sind seit jeher ebenso ungleichgewichtig zwischen den Gesellschaftsschichten, den Rangfolgen und den biologischen Gegebenheiten verteilt, dass es eine Selbstschutzmaßnahme sein kann, die Dankesschuld zu verdrängen. Die äsopische Fabel von der Maus, die den Löwen aus dem Netz befreit, und damit beweist, dass die Kleinen den Großen nützlich sein können, tröstet mit der Ausnahme über die fatale Regel hinweg. De Lignes Reflexion ist gleichermaßen von der Überzeugung geprägt, dass Dankbarkeit eine Selbstverständlichkeit ist, wie von der Beobachtung, welcher psychologische Druck von ihrer Forderung ausgeht. Dieselbe Mischung aus Sittenlehre und Seelenkunde, dieselbe Mischung aus moralischem Appell und Einblick in die Mechanismen der Selbstentlastung kennzeichnet die folgende Bemerkung: *Gewöhnlich ist keiner so verderbt, dass er nicht freudigen Herzens dankbar ist. Doch sind wir derart bestrebt, Wohltaten abzuschwächen, ihnen unterschiedlichste Beweggründe zu unterstellen und den Wohltätern ein Interesse daran nachzusagen, uns ihnen zu verpflichten, dass wir nach und nach undankbar werden, ohne es zu merken*."[13] De Ligne argumentiert mit der jederzeit möglichen Unterstellung, eine altruistische Handlung sei durch persönliche Vorteile motiviert und entspreche damit nicht der reinen Gesinnung, die allein sie im Lichte des Uneigennutzes glänzen ließe, sondern werde durch das unausgesprochene Kalkül beeinträchtigt.[14] Da Dankbarkeit sich nicht in Worten erschöpfen darf und will, sondern sich in Taten beweist, also die Gelegenheit suchen wird, die Dankesschuld durch einen Gegengefallen, eine Gegenhilfe abzutragen, um die gegebene Ungleichheit wieder ins Lot zu bringen, kann es nützlich sein, Wohltaten in der Absicht zu erweisen, in naher oder ferner Zukunft auf Gegenleistungen rechnen zu können. Der gewährte Vorteil wäre mit einer Investition zu vergleichen, deren Profit das Risiko ausgleicht. Als Objekt eines Kalküls ist der Mensch aber nicht zu der Handlungsantwort verpflichtet, zu der ihn eine sittliche, folglich uneigennützige Tat verpflichten würde. Der ebenso scharfsichtige wie tadelsüchtige Blick hinter die Kulissen einer Wohltat, den de Ligne wirft, entlarvt den Egoismus in egoistischer Absicht: Wer überall niedrige Beweggründe vermutet, kann der eigenen Vorteilssuche bedenkenlos folgen. Er setzt sich allerdings der Kritik aus, der die französischen Moralisten in ihrer entlarvenden Psychologie ausgesetzt waren, dass die Zerstörung der Illusionen über das menschli-

che und damit das eigene Verhalten zugleich eine Zerstörung der Anstrengung bedeuten könne, sich den Idealen anzunähern. Diese Gefahr formuliert de Ligne hellsichtig im letzten Satz seiner Reflexion.

Auch die folgende Überlegung de Lignes gilt dem Wechselspiel zwischen der Norm der Dankbarkeit, dem menschlichen Bedürfnis, dankbar zu sein und der Realität der Versuche, sich dieser Norm, diesem Bedürfnis zu entziehen. Er schildert eine Taktik, mittels derer nicht der Empfänger der Wohltat, sondern der Wohltäter unter Argwohn gerät: *Leicht entledigt man sich der Dankbarkeit. Es genügt den Wohltäter zu ignorieren. Er wird gekränkt sein und zu verstehen geben, dass er etwas Besseres als euch verdient hätte. Darauf fällt einem der berühmte Vers ein: Der Tadel einer Wohltat gleicht einer Beleidigung.*[15] *Und siehe da: Der Undankbare wird freigesprochen*. Das Verhältnis Geber – Nehmer, Helfer – Geholfener, Begünstiger – Begünstigter vollzieht sich im Licht der Öffentlichkeit, es steht unter erhellenden Normen, die das Verhalten prägen. Obwohl die Regel, dass man über Gutes, das man tut, schweigen soll, kulturell vermittelt wird – nicht zuletzt, um die von de Ligne erwähnten Reaktionen überflüssig zu machen –, steht das Abtragen einer Dankesschuld nicht in gleicher Strenge unter dem Bescheidenheitsgebot. Eine Asymmetrie, die möglicherweise auf die Religion zurückweist, in der das ritualisierte gemeinsame Dankgebet den Menschen an seine unsichere Stellung im Kosmos erinnert. Für den französischen Philosophen André Comte-Sponville liegt in der Tugend der Dankbarkeit Demut.[16]

IV

Es könnte scheinen, die Dankbarkeit spiele heute eine geringere Rolle im Kanon der Tugenden, als ihr der Fürst de Ligne, Rousseau folgend, trotz aller Differenzierungen zuschrieb. Westliche Gesellschaften erleben, dass in einem Kernbereich dieser sittlichen Forderung die Erosion fortschreitet. Die Familie ist nicht länger der Ort, an welchem das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, wie der biblische Anspruch der Dankbarkeit formuliert wurde, eine Heimstätte hat. Kinder verklagen ihre Eltern vor Gericht, um ein zweites Studium finanziert zu bekommen, und geben sie, vom Rentensystem aus der Solidarität befreit, ins Altersheim – Zerwürfnisse zwischen der älteren und der jüngeren Generation gelten als normal. Institutionelle Fürsorge entlastet von der geschuldeten Wechselseitigkeit. Dass man Dankbarkeit nicht verlangen darf, nicht einmal erwarten, diese Redeweise der Vorsicht hatte ihren Grund in der Selbstverständlichkeit der Norm und in der Wahrscheinlichkeit des von ihr gesteuerten Gefühls, während sie heute ihren Grund in der Voraussicht hat, Enttäuschungen zu vermeiden. Bekommen Kinder in anderen Kulturkreisen Dankbarkeit den Lehrern gegenüber vermittelt, ist dies deutschen Kinder fremd geworden. Sie fällt unter den Verdacht, welcher leichtfertig der Höflichkeit entgegengebracht wird: eine Verhaltensweise der Kriecherei, der Liebedienerei zu sein. Eigennutz, so offen er propagiert und zugegeben wird, soll die Echtheit und Ehrlichkeit des eigenen Verhaltens nicht verdunkeln. Überdies: Wo das Geld spricht, fehlen der Dankbarkeit die Worte. Wer bezahlt wird, tue seinen Job.

So nah wie die Beispiele liegen die Erklärungen. André Comte-Sponville hat hervorgehoben, dass der Egoismus die Ursache von Undankbarkeit ist, da es ihm schwer fällt, im anderen die Ursache seiner Freude anzuerkennen.[17] Gegenwärtige Gesellschaften, die dem Individuum einreden, es gestalte aus sich heraus sein Leben, ohne ihm ein Bewusstsein zu vermitteln, dass jeder Weg, und sei er noch so erfolgreich, von anderen ausgetretenen Pfaden folgt, Gesellschaften, die Moral zur Privatsache erklärt haben und dem Einzelnen suggerieren, sein Weltbild male eigene Skizzen aus, Gesellschaften, die alle Abhängigkeitsverhältnisse als Fesseln der Freiheit lösen und alle Rang- und Machtunterschiede aufheben möchten, können der Dankbarkeit, die Asymmetrien voraussetzt, keinen hohen Platz in der Hierarchie der Verhaltensweisen einräumen. Was für de Ligne individuelle Strategien waren, die Last der Dankbarkeit zu mindern, ist zur kollektiven Anstrengung geworden, Verhältnisse aufzuheben, in denen sie unvermeidlich wird. Die wirtschaftliche Dynamik des Egoismus hat ihren Preis: Das Ideal der Selbstbestimmung herrscht, das in letzter Konsequenz eines der Herkunftslosigkeit sein muss. Indizien dafür sind die Scham der Kinder, ihren Eltern ähnlich zu sein oder ein ihnen ähnliches Leben führen zu müssen, der Vorrang der Zukunft vor der Gegenwart, der Glaube, Wirklichkeit sei eine Konstruktion des Subjekts, und die verbreitete Illusion, man bilde sich seine Meinung selbst, und sei in seiner Unverwechselbarkeit kein Produkt seiner sozialen Schicht. Es herrscht das Ideal der Individualität – das Fädchen feiert seine Befreiung aus dem Gewebe. Es herrscht das Ideal der Willensstärke: Karrieren, heißt es, gelingen auf Grund der harten Arbeit, der Selbstdisziplin, der Einstellung „geht nicht, gibt's nicht". Zwar bekennen Schauspieler und Sportler im Interview, ohne Regisseur oder Trainer wären sie nicht in die Regionen des Applauses aufgestiegen, man bekundet Dankbarkeit, erzählt von Zufällen und Beziehungen, die idealtypische Erfolgsmär aber bleibt die vom Tellerwäscher zum Millionär.

Martin Buber hat beobachtet, dass die Neigung zum Danken mit dem Alter zunimmt.[18] Pflichtet man ihm bei, ließe sich mutmaßen, dass die Allgegenwart des Jungseins dankbarkeitsvergessen werden lässt. Die Moderne wäre nicht nur das Zeitalter der Angst, sondern auch das der Undankbarkeit. Hatte Brecht ein Land bedauert, das Helden braucht, mögen Verhältnisse, die Dankbarkeit erzeugen, ebenfalls zum Bedauern Anlass geben. Das soziale Streben nach Gleichheit gilt dem Ideal des größeren Glücks für alle und der Weg ist zum Ziel geworden. Vielleicht aber ist Glück eine Charakterfrage wie Dankbarkeit: *Auf äußere Glücksgüter eines Menschen mag man neidisch schauen und glauben, das Schicksal sei ungerecht. Aber das Glück, das aus der Seele kommt, ist immer verdientes Glück*. Doch auch die inneren Glücksgüter sind ungleich verteilt. Ist es möglich, sich selbst zu danken?

Anmerkungen:

[1] Vgl. Robert Zimmer, Die europäischen Moralisten zur Einführung, Hamburg 1999, S. 8,10. Siehe auch Jürgen von Stackelberg, Französische Moralistik im europäischen Kontext, Darmstadt 1982.

[2] Vgl. zu diesem Ideal Margot Kruse, Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts, in: Beiträge zur französischen Moralistik, Berlin 2003, S. 20/21 Seine Bedeutung für den Fürsten de Ligne stellt heraus: Helene Walbröhl, Der Fürst von Ligne. Leben und Werk, Genf 1965, S. 25.

[3] Die kursiv gesetzten Zitate de Lignes entstammen meiner im Manutius-Verlag erschienenen Übersetzung: Fragmente und Gedanken, Heidelberg 2007.

[4] Vgl. Karl Otto Hondrich, Der Neue Mensch, Frankfurt a.M. 2001.

[5] Vgl. Ernst Benedikt: Karl Josef Fürst von Ligne. Ein Genie des Lebens, Wien 1936, S.170-173 und Philip Mansel, Der Prinz Europas, Stuttgart 2006, S.260.

[6] Philip Mansel urteilt, hinter der glitzernden Fassade verbarg sich ein unzufriedener und enttäuschter Mensch. Ebenda S. 261.

[7] Typisch hierfür ist, dass de Ligne folgende Anekdote festhält: „*Zum General muss man – wie zum Maler, Dichter oder Musiker – geboren werden. Als einer unserer Offiziere, nachdem er am Hofe befördert worden war, zu Guido Stahremberg sagte: 'Der Kaiser hat mich zum General gemacht', antwortete dieser: 'Das bezweifle ich, er hat Euch zum General ernannt, mehr nicht.'*"

[8] Vgl. Literat und Feldmarschall. Briefe und Erinnerungen des Fürsten Charles Joseph de Ligne, hrsg. u. eingeleitet von Günther Elbin, Stuttgart 1979, S. 107.

[9] Benedikt a.a.O. S. 130.

[10] Georg Simmel: Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch, in: Gesamtausgabe Bd. 8, Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 Bd. II, Frankfurt a. M. 1993, S. 308.

[11] Vgl. Jean-Jacques Rousseau: Emil oder über die Erziehung, Paderborn 1972, S. 237/238.

[12] Als Beispiel seien drei Aphorismen La Rochefoucaulds angeführt:: „Wer die Pflichten der Dankbarkeit erfüllt, darf sich noch nicht einbilden, dankbar zu sein." - „Der Stolz will nichts schuldig sein, und die Eigenliebe nichts bezahlen." - „Die Dankbarkeit der meisten Menschen ist nur ein geheimes Verlangen nach noch größeren Wohltaten." Zitate nach: Die französischen Moralisten Bd. I, hrsg. u. übers. von Fritz Schalk, München 1973, S. 66, 73.

[13] Mit Rousseau hat de Ligne sich darüber unterhalten, wie schwierig es ist, Dankbarkeit gegenüber Menschen zu empfinden, die man nicht mag. Vgl. Mansel, a.a.O. S.53. De Lignes eigener Bericht über seinen Besuch bei Rousseau findet sich in: Erinnerungen und Brief, hrsg. v. Victor Klarwill, Wien 1920, S. 97.

[14] Vgl. Thomas Nagel, Die Möglichkeit des Altruismus, und Michael Rumpf: Egoismus Altruismus, in Zeno Heft 19, 1997, S. 88-93.

[15] Der Vers stammt aus Jean Racines Tragödie „Iphigenie in Tauris", 4. Aufzug, 6. Szene und wird von Agamemnon gesprochen. Vgl. Racine, Dramatische Dichtungen und Geistliche Gesänge, hrsg. u. übersetzt von Wilhelm Willige, Bd. 2, Darmstadt 1956, S. 102.

[16] André Comte-Sponville, Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte, Reinbek 1998, 3. Auflage 2004. Die Dankbarkeit analysiert Comte-Sponville im 10. Kapitel, S. 157-166. Zur Demut äußert er sich S. 161.

[17] a.a.O. S. 160.

[18] Martin Buber, Nachlese, Heidelberg 1964, S. 254. Buber hebt den etymologischen Zusammenhang zwischen ‚danken' und ‚denken, gedenken' hervor.

Dr. Michael Rumpf lebt in Grünstadt (Pfalz). Er ist Autor von Aphorismen, Essays, Erzählungen und Lyrik und übersetzt aus dem Italienischen und Französischen. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen gehört der Aphorismenband Querlinien (2004*), der Lyrikband* Ausgelöst (2006) *und die Übersetzung einer Textauswahl des Fürsten de Ligne* (Fragmente und Gedanken 2007).

Dr. Martin Morgenstern (St. Wendel/Saar)

Schopenhauers Lehre vom Glück

I.

Auf den ersten Blick kann es paradox erscheinen, dass der Pessimist Schopenhauer eine Glückslehre entwickelt hat. Als Metaphysiker vertritt er die Auffassung, dass das Wesen aller Dinge ein unbewusster, irrationaler Lebenswille ist, der durch sein blindes Streben alles Leid in der Welt verursacht. Leben ist unweigerlich mit Leiden verbunden, ein leidfreies glückliches Leben also unmöglich. Ein Ende des Leidens durch Aufhebung oder „Verneinung" des Willens erreichen jedoch nur die asketischen Heiligen. Schopenhauers Philosophie führt daher nicht nur zu einer pessimistischen Lebensauffassung, die das menschliche Streben nach Glück als illusionär zu entlarven versucht, sondern sie gipfelt zudem in einer Erlösungslehre, die einen ausgesprochen religiösen Charakter hat.

Wenn Schopenhauer trotz seiner Willensmetaphysik in der Tradition der antiken Weisheitslehren und der neuzeitlichen Moralistik[1] als Glückslehrer auftritt, also Anleitungen und Ratschläge zu einem glücklichen Leben erteilt, so ist dies nur scheinbar ein Widerspruch. Als Weisheits- und Glückslehrer geht es ihm nämlich darum zu zeigen, wie man Leiden vermeiden und auf ein unvermeidliches Minimum reduzieren kann. Der anscheinende Widerspruch zwischen seiner Metaphysik und Glückslehre löst sich somit bei genauerem Hinsehen durch die Einsicht, dass seine Glückslehre gerade auf die Vermeidung von Leiden und Unglück abzielt. Schopenhauer liefert also eine Unglücksvermeidungslehre, die es mit den praktischen Lehren zu tun hat, die aus der Willensmetaphysik für das alltägliche Leben zu ziehen sind. „Anleitungen zum Nicht-Unglücklichsein"[2] sind aber mit der pessimistischen Metaphysik durchaus verträglich.

Schopenhauers Lehre vom Glück ist nicht nur ein wichtiger Teil seiner Philosophie, sondern sie war auch für deren Wirkung von besonderer Bedeutung. Als sein Werk ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend rezipiert wurde, war es gerade der pessimistische Weisheits- und Glückslehrer Schopenhauer, der in breiten Kreisen Beachtung fand. Eine herausragende Rolle bei der Entstehung seiner Popularität haben die *Aphorismen zur Lebensweisheit* gespielt, die 1851 im ersten Band der *Parerga und Paralipomena* erschienen.[3] Sie boten einer breiten Leserschaft die Möglichkeit, seine Glückslehre kennen zu lernen, ohne sich auf die Komplikationen seines philosophischen Systems einlassen zu müssen.

Obwohl die Frage nach dem Glück eine wichtige Stelle in der Philosophie Schopenhauers einnimmt, wird diese Frage in der Sekundärliteratur eher marginal behandelt. Zwar taucht das Thema Glück im Kontext des Pessimismus immer wieder auf, doch als eigenständiges Thema kommt es nur selten in den Blick. Und wenn seine Lehre vom Glück einmal gesondert untersucht wird, wie etwa von Barbara Neymeyr[4], dann wird die Glücksfrage primär im Kontext seines philosophischen Systems gesehen. Gefragt wird dann nach den Formen und Abwandlungen, die seine Glücksauffassung in Metaphysik, Ästhe-

tik und Ethik erfährt, wobei vor allem überprüft wird, ob und wie weit die verschiedenen Glückskonzepte miteinander vereinbar sind.
Diese Vorgehensweise ist ein durchaus sinnvolles Interpretationsverfahren, doch bedeutet sie eine Vorentscheidung zugunsten des Systems und läuft daher auf die Anerkennung des pessimistischen Grundcharakters von Schopenhauers Glückslehre hinaus, also auf ihre Deutung als reine Unglücksvermeidungslehre. Die These der Negativität des Glücks, d.h. die Annahme, dass Glück lediglich in der Aufhebung von Leid besteht (vgl. unten Abschnitt IV), bietet sich dann als das zentrale Element der Glückslehre Schopenhauers an. Bei dieser Vorgehensweise tritt daher die Frage, ob seine Glückslehre insgesamt pessimistisch ist, nur allzu leicht in den Hintergrund. Sieht man seine Ausführungen über Glück von vornherein als Bestandteile seines pessimistischen Systems, dann werden systemwidrige Auffassungen leicht übersehen oder nur unzureichend gewürdigt. Geht man in dieser Weise vor, dann kann man z.B. der Rolle, die Schopenhauer der Persönlichkeit für das Glück zuspricht, kaum gerecht werden. Fragt man dagegen nach den Auffassungen von Glück, die in seinem Denken überhaupt eine zentrale Rolle spielen, und stellt man bei der Sichtung seiner Grundgedanken die Frage ihrer Verträglichkeit mit seinem System zuerst einmal zurück, dann bekommt man auch andere, nicht-pessimistische Elemente seiner Glückslehre eher in den Blick.
Im Folgenden geht es nicht um eine Gesamtdarstellung von Schopenhauers Glückslehre in ihrer ganzen Breite, sondern um die Klärung ihrer Grundlagen. Dazu wird der Versuch unternommen, neben den pessimistischen Grundgedanken seiner Glückslehre einige weitere Grundgedanken sichtbar zu machen, die zu seiner offiziellen pessimistischen Lehre nicht recht passen und die daher das dunkle Bild des pessimistischen Glückslehrers etwas aufhellen. Zunächst (Abschnitt II) soll geklärt werden, wie Schopenhauer selbst die Stellung der Glückslehre in seiner Philosophie gesehen hat. Anschließend (III-V) werden drei Grundgedanken seiner pessimistischen Glückslehre dargestellt, die bereits im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* (WWV) entwickelt und die später in den *Aphorismen* teilweise fortgeführt werden. Diese Gedanken betreffen den Ursprung des Leidens aus der Natur des Wollens (III), die Negativität des Glücks (IV) und den Antagonismus von Schmerz und Langeweile (V). In den folgenden Abschnitten (VI-IX) werden einige nicht-pessimistische Grundgedanken seiner Glückslehre untersucht. Diese von seinem Pessimismus unabhängigen (oder mit ihm gar unverträglichen) Lehrstücke betreffen die Rolle der Vernunft beim menschlichen Streben nach Glück (VI), das Glück der ästhetischen Kontemplation (VII) sowie die Bedeutung der Persönlichkeit (VIII) bzw. des Temperaments (IX) für das Glück. Wie gezeigt werden wird, finden sich diese Gedanken nicht nur in den *Aphorismen*, sondern schon im frühen Hauptwerk. Es hat sich sogar herausgestellt, dass Schopenhauer sich bereits sehr früh, offenbar schon neben der Arbeit an seinem Hauptwerk, mit dem Projekt einer alltagsbezogenen Glücks- und Weisheitslehre zu beschäftigen begann.[5] Da sich aber gleichwohl wichtige Unterschiede zwischen frühem Hauptwerk und den *Aphorismen* nachweisen lassen, sollen im letzten Abschnitt (X) diese Un-

terschiede noch einmal eigens thematisiert werden. Dabei wird zugleich die Frage der Entwicklung von Schopenhauers Denken gestellt werden.

II.

In der einleitenden Passage der *Aphorismen* hat Schopenhauer die Stellung seiner Glückslehre innerhalb seiner Philosophie kurz und prägnant umschrieben. Er erläutert hier zunächst den Begriff „Lebensweisheit" als die „Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen". (PI 333) Sie ist eine Anleitung zu einem glücklichen Leben, die man auch „Eudämonologie" nennen könnte. (PI 333) Hier wie an anderen Stellen geht er davon aus, dass Glück in Lust und Freude besteht. Unter der Voraussetzung dieses hedonistischen Glücksbegriffs versucht er dann den Begriff des glücklichen Lebens näher zu bestimmen.

„Dieses [das glückliche Daseyn] nun wieder ließe sich allenfalls definiren als ein solches, welches […] bei kalter und reiflicher Ueberlegung, dem Nichtseyn entschieden vorzuziehen wäre. Aus diesem Begriffe desselben folgt, dass wir daran hiengen, seiner selbst wegen, nicht aber bloß aus Furcht vor dem Tode; und hieraus wieder, dass wir es von endloser Dauer sehn möchten." (PI 333)

Diesem Begriff eines glücklichen Lebens, das als Selbstzweck erstrebt wird, entspricht nun aber, wie Schopenhauer mit Hinweis auf sein Hauptwerk betont, das wirkliche Leben des Menschen in keiner Weise. Das Leben ist wegen des mit ihm untrennbar verbundenen Leidens vielmehr gerade nicht etwas, was nach „kalter und reiflicher Überlegung" als Selbstzweck gewollt und dem Nichtsein vorgezogen werden könnte. Weil Schopenhauer von einem hedonistischen Begriff von Glück ausgeht, kann er aus der Annahme des universellen Leidens die Quintessenz seines Pessimismus folgern, „dass es besser wäre, es [das Leben] nicht zu haben." (WII 660)[6]

Wenngleich es nach Schopenhauer kein wirkliches, „positives" Glück gibt und der Ausdruck „Eudämonologie" daher eigentlich ein Euphemismus ist, hat er in den *Aphorismen* dennoch eine Glückslehre entwickelt. Freilich handelt es sich dabei eben um eine pessimistische Glückslehre, die eine Anleitung zur Vermeidung von Unglück sein soll. Mit der Glückslehre der *Aphorismen* werden daher die zentralen metaphysisch-ethischen Lehren vom Elend des Daseins und von der Erlösung keineswegs zurückgenommen. Glückslehre und Erlösungslehre werden jedoch zwei verschiedenen Stufen zugeordnet: Die Erlösungslehre beschreibt die Stufe der Willensverneinung, die aber nur ganz wenige Menschen erreichen und die daher für die allermeisten Menschen ohne praktische Relevanz bleibt. In der Glückslehre tritt Schopenhauer demgegenüber eine Stufe zurück auf den Standpunkt der alltäglichen Lebensbejahung, also auf den Standpunkt des natürlichen Glücksstrebens, das dem viel zitierten „angeborenen Irrtum" vom Glück als Sinn und Zweck des menschlichen Lebens verhaftet bleibt. (vgl. PI 333; WII 729) Auf diesem Standpunkt will Schopenhauer dem alltäglichen menschlichen Streben nach Glück Hilfestellung und Orientierung geben. Durch die Zuordnung zu zwei verschiedenen Stufen lassen sich somit die Erlösungslehre für die Heiligen und die Glückslehre für die Alltagsmenschen miteinander vereinbaren.

Während die Erlösungslehre den abschließenden Kapiteln seines frühen Hauptwerks

(§ 68-71) vorbehalten ist, hat Schopenhauer seine Glückslehre an verschiedenen Stellen entwickelt. In den Paragraphen 56-58 des ersten Bandes der WWV begründet er die Grundgedanken seiner pessimistischen Glücksauffassung. In den *Aphorismen* kommt er auf diese Grundgedanken zurück, doch gibt er hier seiner Glückslehre eine neue systematische Form, indem er von drei Glücksquellen ausgeht, nämlich von dem Glück, das in der menschlichen Person („was Einer ist"), in ihrem Besitz („was Einer hat") und in ihrem Ansehen („was Einer vorstellt") begründet ist. Alle diese Ausführungen sollen der pessimistischen Glückslehre eine breite empirische Basis geben. Ob und wie weit diese Ausführungen insgesamt tatsächlich pessimistisch sind, ist damit jedoch noch nicht entschieden.

III.

Grundgedanke von Schopenhauers pessimistischer Glückslehre ist, dass alles Leben mit Leiden verbunden ist. Der Leidenscharakter des Lebens bedeutet aber zugleich die Unmöglichkeit von Glück. Sehen wir uns nun Schopenhauers Begründungen für seine pessimistische Grundansicht vom Leben als Leiden näher an. Es handelt sich dabei im Wesentlichen um drei Argumente, die er in den erwähnten Kapiteln 56-58 der WWV entwickelt hat.

Die erste Begründung für die pessimistische Grundansicht, die Schopenhauer in § 56 vorträgt, hängt eng mit seiner Metaphysik zusammen und spielt daher nur im Hauptwerk, nicht aber in den *Aphorismen* eine wichtige Rolle. Sie geht davon aus, dass Wollen stets auf die Befriedigung von Bedürfnissen und auf die Erfüllung von Wünschen abzielt. Der Wille, der das metaphysische Wesen aller Dinge ist, tritt nämlich im Menschen als triebhaftes Streben zur Befriedigung von Bedürfnissen und zur Erfüllung von Wünschen in Erscheinung. Die Unmöglichkeit von Glück ergibt sich für Schopenhauer nun daraus, dass keine je vom Willen erreichte Befriedigung von Dauer ist. Vielmehr erwacht nach jeder Befriedigung bald wieder ein neues Bedürfnis.

„Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Ausgangspunkt eines neuen Strebens." (WI 365)

Da die erreichten Ziele des Willens nur kurze Befriedigungen bringen, gibt es kein dauerhaftes Glück. Die Unmöglichkeit von Glück folgt damit aus der Natur des metaphysischen Willens. Der Wille strebt eben unaufhörlich,

„[…] weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an sich aber ins Unendliche geht." (WI 364)

Weil der Wille als metaphysisches Wesen der Welt ein endloses, unvernünftiges Streben ist, kann es keine endgültige Befriedigung und kein dauerhaftes Glück geben. Ohne dauerhaftes Glück bleibt Leben aber stets mit Leiden verbunden.

Man beachte, dass dieses Argument von der (gleich zu erläuternden) These der Negativität des Glücks unabhängig ist. Man könnte nämlich durchaus zugestehen, dass es positives Glück gibt, und doch zugleich behaupten, dass es kein dauerndes Glück gibt. Indem Schopenhauer jedoch Glück als Bedürfnisbefriedigung und Wunsch-

erfüllung versteht, werden Glückserfahrungen zu einer Sache flüchtigen, nur kurze Zeit währenden Erlebens. Dauerhafte Zustände von Wohlbefinden oder anhaltende Hochstimmungen gibt es dagegen nicht.

Schopenhauer setzt damit voraus, dass wahrhaftes Glück dauerhaft, ja unvergänglich sein müsste. Diese Vorstellung von Glück hat er vor Augen, wenn er davon spricht, dass der Wille keiner endlichen Befriedigung fähig ist. Offenbar geht er hier von einer Glücksvorstellung aus, die für die religiöse Idee der Erlösung charakteristisch ist: Wie Erlösung ein dauerhafter Zustand der Seligkeit sein soll, so müsste, wie Schopenhauer unterstellt, auch Glück ein dauerhafter, endloser Zustand von Lust und Freude sein.

Schopenhauers erstes Argument gegen die Möglichkeit von Glück basiert also auf einem anspruchsvollen Glücksbegriff, den eine alltagsbezogene Glückslehre, die es mit dem Glück in unserer Welt zu tun hat, nicht voraussetzen muss. Lässt man die Forderung der Dauerhaftigkeit von Glück fallen, dann gibt es auch die Möglichkeit eines irdischen Glücks. Man kann dann akzeptieren, dass Glück endlich und vergänglich ist, und doch zugleich darauf insistieren, dass auch ein vergängliches Glück das Leben um seiner selbst willen lebenswert macht. Schopenhauer füllt hier also den Glücksbegriff mit Erwartungen, die nur innerhalb einer religiösen Weltanschauung erfüllt werden könnten.

IV.

Das Argument für die Unmöglichkeit von Glück, das Schopenhauer in § 58 der WWV vorträgt und das sein eigentliches Hauptargument darstellt, besteht in der These der Negativität des Glücks. Diese These besagt, dass nur Schmerz und Leiden positive, tatsächlich erlebte Erfahrungen sind, wohingegen Glück und Lust nur negativ im Verschwinden von Unglück und Schmerzen bestehen. Die Negativitätsthese behauptet damit, dass jede Befriedigung eines Bedürfnisses (bzw. jede Erfüllung eines Wunsches) ein Leiden, einen Mangel oder irgendeine Hemmung des Willens voraussetzt.

„Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muss immer die Befriedigung eines Wunsches seyn. Denn Wunsch, d.h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr seyn, als die Befreyung von einem Schmerz…“ (WI 376; vgl. WI 443)

Schopenhauer behandelt die Negativitätsthese wie eine apriorische These, die strenge Allgemeinheit besitzt, ohne von empirischen Gründen abhängig zu sein. Anders als einige seiner Nachfolger, wie etwa Eduard von Hartmann, begründet er seinen Pessimismus nicht durch eine empirische Lust-Leid-Bilanz.[7] Die Begründung, die er für diese apriorische These liefert, ist freilich nicht ganz klar, doch dürfte sie sich folgendermaßen rekonstruieren lassen: Weil Bedürfnisse und Wünsche jeweils einen Mangel oder Schmerz darstellen und weil mit der Befriedigung Schmerz und Leid aufhören, ist das (auf Befriedigung abzielende) Wollen stets mit Leiden verbunden und Befriedigung besteht folglich stets nur im Abbau von Schmerzen. Die entscheidende Prämisse,

auf die Schopenhauer sich hier stützt, ist offenbar die Annahme, dass mit der Befriedigung Schmerz und Leid enden. Doch selbst wenn man dies akzeptiert, also eine über den Moment der Befriedigung fortdauernde Empfindung ablehnt, folgt daraus nicht, dass der Prozess der Befriedigung nur im Abbau von Schmerzen besteht. Der Abbau könnte ja auch mit positiven Lustgefühlen verbunden sein. Ein Nachweis des rein negativen Charakters von Glück und Lust dürfte Schopenhauer jedenfalls kaum gelungen sein.

Man beachte, dass Schopenhauers Negativitätsthese verschiedene Formen von Glückserleben leugnet, die im alltäglichen Leben durchweg anerkannt werden. Zunächst schließt seine These es aus, dass es spontanes Glückserleben ohne vorhergehende Wünsche oder Bedürfnisse gibt. Damit steht seine Auffassung im Widerspruch zu der nur schwer zu leugnenden Erfahrung, dass es auch ungewolltes, aus Situationen sich ergebendes Glückserleben gibt. Man kann sich etwa über die zufällige Begegnung mit einem alten Bekannten freuen, ohne dass vorher der Wunsch nach einem Wiedersehen bestanden hätte.[8] Außerdem lässt sich Schopenhauers Auffassung kaum mit der Tatsache in Einklang bringen, dass Menschen Getränke und Speisen genießen können, ohne überhaupt Durst oder Hunger zu haben. Seine Negativitätsthese steht schließlich auch im Widerspruch zu der kaum bestreitbaren Erfahrung, dass bereits der Prozess des Wollens und keineswegs nur das Erreichen des Ziels als lustvoll erlebt wird.[9]

Schopenhauer hat seine Negativitätsthese aber auch durch empirische Beobachtungen gestützt. Solche Belege, die er vor allem im zweiten Band der WWV (1844) und in den *Aphorismen* anführt, findet er in menschlichen Grunderfahrungen wie Schmerz und Sorge.

„Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. […] Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlseyn hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen; sondern erst nachdem wir sie verloren haben: denn auch sie sind Negationen." (WII 659f)

Immer wieder weist Schopenhauer auf die Erfahrung hin, dass wichtige Güter des Lebens wie Gesundheit und Freiheit erst dann als wertvoll erlebt werden, wenn sie verloren gegangen sind. Solche Güter beglücken daher nur negativ, indem sie Leiden abhalten. Als weitere Bestätigung führt er zum Beispiel die Erfahrung an, dass bereits kleine Wünsche oder Schmerzen ein ansonsten schmerzloses Leben wesentlich trüben können. (vgl. WI 376ff; PI 431ff)

Viele solcher Ausführungen beschreiben zutreffend grundlegende Glückserfahrungen. Denn tatsächlich gibt es bestimmte Güter, deren Wert man erst richtig zu schätzen lernt, wenn man sie verloren hat, und offenbar gibt es auch hypochondrisch veranlagte Menschen, deren Befindlichkeit bereits durch kleine Unannehmlichkeiten oder geringfügige Schmerzen wesentlich beeinträchtigt werden kann. Doch solche Beobachtungen können die Negativitätsthese in ihrer Allgemeinheit natürlich nicht zureichend begründen. Damit sie als empirisch gut bestätigte These gelten könnte, müsste sie an kritischen Fällen, insbe-

sondere an Erfahrungen sinnlicher Lust und geistigen Freuden, plausibel gemacht werden. Dass es sich bei solchen anscheinend positiven Fällen von Freude und Glück ebenfalls nur negativ um Erfahrungen des Verschwindens von Unlust und Schmerzen handelt, versucht Schopenhauer jedoch nicht empirisch (oder phänomenologisch) zu zeigen, sondern nur durch das erwähnte apriorische Argument.

Aus der Negativitätsthese leitet Schopenhauer als Folgerung für die Weisheitslehre ab, dass man nicht nach Glück und Lust suchen soll, sondern dass man Schmerz und Leid vermeiden soll.

„Denn die Genüsse sind und bleiben negativ: daß sie beglücken ist ein Wahn, den der Neid, zu seiner eigenen Strafe, hegt. Die Schmerzen hingegen werden positiv empfunden: daher ist ihre Abwesenheit der Maaßstab des Lebensglückes. Kommt zu einem schmerzlosen Zustand noch die Abwesenheit der Langeweile; so ist das irdische Glück im Wesentlichen erreicht: denn das Uebrige ist Chimäre [...] Der Thor läuft den Genüssen des Lebens nach und sieht sich betrogen: der Weise vermeidet die Uebel." (PI 433)

Nun ist es sicher richtig, dass die Vermeidung von Schmerz und Unglück sich als Klugheitsregel aus der Negativitätsthese ableiten lässt. Kaum zutreffen dürfte dagegen die Unterstellung, dass diese These dafür notwendig sei. Dieselben Klugheitsregeln können z.B. auch für jemanden akzeptabel sein, der die Erfahrungen von Leid und Schmerz für wahrscheinlicher hält als die Erfahrungen von Glück und Lust – vorausgesetzt freilich, dass er den Wert der Glücks- und Lusterfahrungen nicht so hoch einschätzt, dass er deswegen bereit wäre, hohe Risken für sie einzugehen.

Dass (positives) Glück eine Fata Morgana ist, der nur die Narren nachlaufen, betrachtet Schopenhauer als Kern der Lehre der Kyniker. Auch die stoische Lehre vom Glück als Gemütsruhe findet er in Übereinstimmung mit der These der Negativität des Glücks. In diesem Kontext wird deutlich, dass seine pessimistische Glückslehre vor allem in der Tradition der Stoa steht. Ähnlich wie den Stoikern geht es ihm darum, den Menschen gegen Unglück zu wappnen. (vgl. WI 375f)

V.

Das Argument für seine pessimistische Glückslehre, das Schopenhauer in § 57 der WWV entwickelt und auf das er auch in den *Aphorismen* ausführlich eingeht, stützt sich auf die gegensätzlichen Erfahrungen von Schmerz und Langeweile. Er denkt beide als Pole des Unglücks, zwischen denen das menschliche Leben hin- und herpendelt. Je mehr das Leben von Schmerzen frei ist, desto mehr ist es der Langeweile ausgeliefert.

„Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d.h. sein Wesen und Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile [...]" (WI 367f)

Während diese Aussage des frühen Hauptwerks im Kontext der metaphysischen Begründung (vgl. Abschnitt III) steht, ist in der folgenden Bemerkung der *Aphorismen* der empirische Bezug deutlicher:

„Aeußerlich nämlich gebiert Noth und Entbehrung den Schmerz; hingegen Sicherheit und Ueberfluß die Langeweile. Demgemäß sehen wir die niedere Volksklasse in einem beständigen Kampf gegen die Noth, also den Schmerz; die reiche und vornehme Welt hingegen in einem anhaltenden, oft wirklich verzweifelten Kampf gegen die Langeweile." (PI 349)

Schopenhauer hat das Wechselspiel von Schmerz und Langeweile als menschliche Grunderfahrung betrachtet, die er durch verschiedene Beobachtungen untermauert hat. So findet er eine Bestätigung darin, dass mit der Zunahme des Genusses einer bestimmten Art der Reiz für diesen Genuss abnimmt. Wenn man mehrmals hintereinander eine Lieblingsspeise verzehrt hat, dann verliert diese zusehends an Reiz. Durch Gewohnheit geht also die Empfänglichkeit für bestimmte Reize zurück. Daraus erklärt sich nach Schopenhauer die Jagd nach immer neuen Reizen bei Menschen, die sich ihre Wünsche leicht erfüllen können. Je leichter Wünsche und Bedürfnisse sich befriedigen lassen, desto leichter stellt sich Langeweile ein, und um die Langeweile zu vertreiben, braucht man wieder neue Reize. Damit beschreibt Schopenhauer eine menschliche Grunderfahrung, die vor allem für die Wohlstandgesellschaft charakteristisch sein dürfte. Als Klugheitsregel leitet er daraus ab, dass man beglückende Reize variieren muss, dass man also Glück und Freude in verschiedenartigen Tätigkeiten suchen sollte.

Schopenhauers Ausführungen zur Langeweile sind in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Zunächst zeigt sich in ihnen eine neue Auffassung von Glück. Bisher war Glück als Bedürfnisbefriedigung und Wunscherfüllung verstanden worden. Im Kontext seiner Betrachtungen zur Langeweile stellt Schopenhauer nun aber fest, dass nach dem Erreichen der Willensziele Langeweile folgt. Um Langeweile zu vermeiden, darf es nicht bei der bloßen Bedürfnisbefriedigung (bzw. Wunscherfüllung) bleiben, sondern Glück muss im Wechsel von Bedürfnis und Befriedigung liegen.

„Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf eben so quälend ist, wie gegen die Noth. – Dass Wunsch und Befriedigung sich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwischenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches Beide geben, zum geringsten Maaße und macht den glücklichsten Lebenslauf aus." (WI 370; vgl. WI 196)

Diese Auffassung von Glück als ständigem, aber angemessenem Wechsel von Wunsch und Befriedigung lässt sich mit der Auffassung von Glück als Wunscherfüllung und Bedürfnisbefriedigung nicht ohne weiteres vereinbaren.[10] Dennoch dürfte sich diese Schwierigkeit beheben lassen, wenn man die im Kontext seiner Überlegungen zur Langeweile entwickelte Konzeption als eine Erweiterung der Auffassung von Glück als Wunscherfüllung versteht. Glück als Wunscherfüllung ist die primäre Erfahrung des Augenblicks, wohingegen die Abfolge von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung eine umfassendere Glückserfahrung darstellt.[11]

Eine andere Schwierigkeit von Schopenhauers erweiterter Glücksauffassung be-

steht darin, dass sie im Grunde auf die absurde Empfehlung hinausläuft, zur Überwindung des Übels der Langeweile auf ein anderes Übel zurückzugreifen, nämlich das endlose Rad von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung in Gang zu setzen. Diese Empfehlung ist absurd, wenn man, wie Schopenhauer anscheinend voraussetzt, beide Übel als gleich groß betrachtet. In diesem Fall kann das eine Übel eben nicht ein „kleineres“ oder „notwendiges“ Übel zur Überwindung des anderen (größeren) Übels sein. Der Grund dafür, dass Schopenhauer zu dieser fragwürdigen Konzeption gelangt, liegt darin, dass er an dieser Stelle (WI 370) unterstellt, Langeweile lasse sich nur durch eine gewöhnliche sinnliche Erfahrung aufheben. Zwar weist er hier auch auf die ästhetische Erfahrung als eine Möglichkeit der Überwindung der Langeweile hin, doch betrachtet er dies als Sache weniger und geht daher nicht weiter darauf ein.

In den *Aphorismen* widmet Schopenhauer sich dagegen ausführlich den verschiedenen Formen geistiger Tätigkeiten, durch die Menschen im Alltag ihre Langweile zerstreuen. Die Betrachtungen, die er hier zur Langeweile anstellt, zeigen deutlich, dass sein Glücksbegriff keineswegs sensualistisch konzipiert ist. Menschliches Glück besteht keineswegs nur in sinnlicher Lust (bzw. im Abbau von sinnlichen Schmerzen), sondern im menschlichen Glückserleben spielt auch der menschliche Geist eine wichtige Rolle. Um das Phänomen der Langeweile verständlich zu machen, greift Schopenhauer nämlich auf das menschliche Bewusstsein und dessen Fähigkeit der Reflexion zurück. Langeweile stellt sich ein, wenn die sinnlichen Bedürfnisse und Wünsche befriedigt sind und der Geist damit von seiner Rolle als Diener des Willens frei wird. Finden die Kräfte des Geistes dann keine erfüllende Tätigkeit, so entsteht das Gefühl der Leere und Öde, das die Langeweile kennzeichnet. Da nun der Mensch in dieser Stimmung sein Dasein als Last empfindet, sucht er nach Zeitvertreiben, die seinen Geist beschäftigen und unterhalten. Daher widmet Schopenhauer viel Aufmerksamkeit alltäglichen Beschäftigungen wie Spielen und Reisen.

Schopenhauers Ausführungen zur Langeweile sind schließlich auch deshalb wichtig, weil hier die pessimistische Glückslehre implizit in Frage gestellt wird. Die These der Negativität des Glücks lässt sich nämlich mit dem Phänomen der Langeweile kaum vereinbaren. Denn ginge es, wie Schopenhauer behauptet, tatsächlich immer nur um den Abbau von Leid und Schmerz, dann bräuchte man Reize auch nicht zu variieren, um die Intensität bestimmter Erfahrungen zu erhalten. Man müsste vielmehr froh über das Verblassen der betreffenden Bedürfnisse sein. Auch seine These, dass ein Bedürfnis sich „zu leicht“ befriedigen lässt, wäre absurd, wenn es nur um die Beseitigung von Schmerz und Leid ginge. Schopenhauers Überlegungen und Ratschläge zur Bekämpfung der Langeweile sind daher häufig nur sinnvoll, wenn ein positiver Glücksbegriff vorausgesetzt wird.

VI.

Wenn Schopenhauer Glück in der Befriedigung von Bedürfnissen erblickt, so spricht er damit der Vernunft eine Funktion beim menschlichen Streben nach Glück keineswegs ab. Die Vernunft ist, metaphysisch betrachtet, freilich dem Willen untergeordnet. Als Instrument des Willens fällt ihr die Aufgabe zu, die Mittel zur Be-

friedigung der sinnlichen Triebe bereitzustellen. Der Mensch entscheidet durch rationale Überlegungen darüber, wann und wie er welche Bedürfnisse befriedigt. In der Tradition der antiken Glückslehren betrachtet Schopenhauer es als selbstverständlich, dass der Mensch als vernünftiges Lebewesen sein Leben nach Zielen und Zwecken gestaltet und damit sein Glück und Leid selbst wesentlich mitbestimmt. Seine Glückslehre zielt daher auch darauf ab, den Einfluss der Vernunft auf das Leben zu stärken und das Glück der Menschen zu fördern. Der Einfluss der Vernunft erstreckt sich vor allem auf die Art und Weise der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse. Durch rationale Überlegungen kann der Mensch sich etwa die negativen Folgen übermäßiger Sinnengenüsse klar machen und sich für eine gesunde Lebensweise entscheiden.

Die Vernunft hat nach Schopenhauer aber nicht nur die Aufgabe, die Bedürfnisbefriedigung zu organisieren, sondern sie hat auch auf die Ziele des Willens selbst einen gewissen Einfluss. Zwar bleibt die Vernunft gegenüber den natürlichen Zielen des Willens, insbesondere gegenüber dem instinktiven Lebenswillen, normalerweise ohnmächtig, doch kann sie bei untergeordneten, durch Gesellschaft und Kultur bedingten Zielen korrigierend eingreifen. Daher widmet Schopenhauer große Aufmerksamkeit den Wünschen und Erwartungen, die der Mensch als gesellschaftliches Wesen entwickelt. Dazu gehören nach seiner Ansicht insbesondere die Wünsche nach Reichtum, Ruhm und gesellschaftlichem Rang. Hat ein Mensch etwa den Wunsch, großen Reichtum zu erlangen, wird er nur schwer zufrieden und glücklich werden. Hat er dagegen geringe Erwartungen und Ambitionen, so ist es für ihn auch einfacher Glück und Zufriedenheit zu erreichen.

„Die Gränze unserer vernünftigen Wünsche hinsichtlich des Besitzes zu bestimmen ist schwierig, wo nicht unmöglich. Denn die Zufriedenheit eines Jeden, in dieser Hinsicht, beruht nicht auf einer absoluten, sondern auf einer bloß relativen Größe, nämlich auf dem Verhältniß zwischen seinen Ansprüchen und seinem Besitz: daher dieser Letztere, für sich allein betrachtet, so bedeutungsleer ist, wie der Zähler eines Bruchs ohne den Nenner." (PI 367; vgl. WI 104f)

Was Schopenhauer hier über Besitz sagt, hat er an anderer Stelle allgemeiner auf alle beeinflussbaren Wünsche und Erwartungen bezogen.

„Demnach ist es gerathen, seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre u.f.f. auf ein ganz Mäßiges herabzusetzen; weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es ist, was die großen Unglücksfälle herbeizieht." (PI 436)

Die Vorstellung von Glück als einem Bruch, bei dem die Güter und Wunscherfüllungen im Zähler und die Wünsche und Ansprüche im Nenner stehen, ist dort besonders hilfreich, wo es sich um Ziele handelt, die bewertet und korrigiert werden können. Setzt man ein bestimmtes, gleich bleibendes Maß an erreichbarer Wunscherfüllung voraus, dann muss der Glückswert umso geringer ausfallen, je größer die Wünsche und Ansprüche sind; umgekehrt muss der Glückswert umso größer sein, je geringer die Wünsche sind. Es ist für Schopenhauer daher ein Zeichen von Lebensklugheit, die Ansprüche und Erwartungen den objektiven Möglichkeiten anzupassen, ja sie möglichst gering zu halten.[12]

In diesem Kontext, wo Schopenhauer die Rolle der Vernunft bei der Befriedigung von Bedürfnissen und bei der Kontrolle von Wünschen und Erwartungen herausstellt, spielt seine pessimistische Grundthese vom Leben als Leiden praktisch keine Rolle. Indem er der Vernunft die Aufgabe zuweist, Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen zu suchen und Wünsche rational zu kontrollieren, sagt er eben nichts über die Natur von Bedürfnisbefriedigung und Wunscherfüllung. Dass diese Ausführungen unabhängig von seiner pessimistischen Grundthese sind, lässt sich auch an der Vorstellung von Glück als einem Bruch verdeutlichen: Ist von den Erwartungen und Ansprüchen als Inhalte des Nenners die Rede, dann bleibt die (negative oder positive) Natur der Erlebnisse, die die Inhalte des Zählers ausmachen, noch ganz offen. Die Überlegungen, die Schopenhauer über das Glück als Bruch anstellt, sind daher neutral hinsichtlich der Grundfrage, ob Glückserfahrungen nur im Fehlen von Schmerz und Leid bestehen oder ob sie eigene positive Erlebnisse ausmachen. Sie könnten jedenfalls auch in einer optimistischen Glückslehre verwendet werden.

Die menschliche Vernunft beeinflusst nach Schopenhauer das Glück nicht nur durch die rationale Planung und Kontrolle von Wünschen und Bedürfnissen, sondern auch durch das bloße Vorstellen der Zukunft. Die Vernunft gibt dem Menschen nämlich die Möglichkeit, sein zukünftiges Leben gedanklich vorwegzunehmen und es in der Phantasie als angenehm oder leidvoll vorzustellen. Doch in solchen Antizipationen von Freude und Leid neigt der Mensch nach Schopenhauer zu Übertreibungen. Die Fähigkeit der Imagination wird missbraucht, wenn man sich ein erhofftes Glück oder ein drohendes Leid übertrieben ausmalt. Illusionäre Vorstellungen von künftigem Glück oder Leid führen aber nicht nur zu falschen Vorstellungen und Erwartungen, sondern sie haben auch unmittelbare Rückwirkungen auf das gegenwärtige Erleben von Glück und Leid. Da der Mensch durch seine Vorstellungskraft sowohl Glück als auch Leid vermehren kann, spricht Schopenhauer einmal von der Reflexion als dem „Kondensator der Freuden und Leiden" (PII 312).

„Denn sie [tiefer Jammer oder lauter Jubel] entstehn nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, sondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin anticipirt wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten sie so abnorm erhöht werden, folglich nicht auf Dauer." (WI 373; vgl. WI 374, PII 312ff)

Obwohl sich diese Überlegungen im Kontext der pessimistischen Lehre vom Leben als Leiden finden, spricht Schopenhauer hier weniger als Pessimist denn als lebenspraktischer Realist, der vor den Gefahren ungezügelter Phantasie und unrealistischer Zukunftserwartungen warnt. Er wendet sich eben nicht nur gegen Illusionen des optimistischen Wunschdenkens, sondern auch gegen die pessimistische Schwarzmalerei, die ein zu erwartendes Unglück in der Phantasie in grellen, unrealistischen Farben ausmalt. In diesem Sinne kritisiert er in der Tradition Epikurs und der Aufklärung auch die imaginären Sorgen und Ängste, die Menschen gegenüber fiktiven Wesen wie Göttern und Dämonen entwickeln. Um das Leiden des Lebens und die Langeweile zu ertragen, ist es dazu gekommen,

„[…] dass der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Beküm-

mernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu thun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist." (WI 380)

Bemerkenswert ist, dass sich diese aufklärerischen Überlegungen bereits im ersten Band der WWV befinden und im zweiten Band der *Parerga* aufgegriffen werden. In den *Aphorismen* beziehen sich Schopenhauers Warnungen vor illusionären Hoffnungen und Ängsten dagegen vorwiegend auf die Wünsche nach Ruhm und Ehre. Nun sind diese Warnungen vor illusionärem Leid mit der pessimistischen Grundauffassung vom Leben als Leiden zwar durchaus vereinbar, aber sie sind doch deutlich weniger pessimistisch akzentuiert. Auf jeden Fall nimmt damit bereits der frühe Schopenhauer seine radikal pessimistische These von der „schlechtesten aller möglichen Welten" in diesem Zusammenhang faktisch zurück. Die Passagen, in denen er einer vernünftigen Kontrolle von Zukunftserwartungen das Wort redet, gehören jedenfalls zu den Teilen seiner Glückslehre, die mit seiner pessimistischen Grundauffassung nur lose verbunden sind.

VII.

Nachdem wir mit der Rolle der Vernunft beim menschlichen Glücksstreben einige Elemente von Schopenhauers Glückslehre kennen gelernt haben, die von seiner pessimistischen Grundansicht weitgehend unabhängig sind, wollen wir uns nun einigen Lehrstücken zuwenden, die mit seinem Pessimismus kaum zu vereinbaren sind. Es handelt sich dabei um Glückserfahrungen, bei denen Vernunft und Geist des Menschen ebenfalls eine zentrale Rolle spielen. War bisher von der Vernunft vornehmlich als einem Instrument die Rede, das Bedürfnisbefriedigung und Wünsche steuert, so kommt nunmehr der menschliche Geist als eine grundlegende Erfahrungs- und Erlebnisform selbst in den Blick. Neben dem Glück der Bedürfnisbefriedigung und Wunscherfüllung kennt Schopenhauer nämlich auch die Kontemplation als eigene Form von Glück.

Am deutlichsten hat Schopenhauer das Glück der Kontemplation in seiner Ästhetik herausgearbeitet. Hier spricht er in höchsten Tönen von den geistigen Freuden, die das Erleben der Kunst gewährt. Das Phänomen des Schönen hat er dabei im Anschluss an Kants Auffassung vom „interesselosen Wohlgefallen" durch die Annahme erklärt, dass der Geist im ästhetischen Wohlgefallen sich von seiner Rolle als Diener der Triebe und Bedürfnisse gänzlich befreit und zum reinen willenlosen Subjekt wird. Das ästhetische Wohlgefallen betrachtet Schopenhauer dabei als die einzige Freude, die ganz ohne Schmerzen ist, also als eine von aller Sinnenlust unabhängige, rein geistige Freude. In der Kunst gibt es

„[…] das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt […]" (WI 378)

Abgesehen von dem Glück der Erlösung, das freilich den Asketen vorbehalten bleibt, gewährt die Kunst damit nach Schopenhauer die höchste Form menschlichen Glücks.

„Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still." (WI 231)

Im ersten Band der WWV redet Schopenhauer vor allem im Kontext der Ästhetik vom Glück der Kontemplation. Dabei charakterisiert er das ästhetische Wohlgefallen auch als eine Erlebnis- oder Erfahrungsform, die sich von dem sonst in aller Erfahrung (und in allen empirischen Wissenschaften) geltenden „Satz vom Grund" (Kausalität) gelöst hat. In den *Aphorismen* spielt diese systematische Idee dagegen keine Rolle. Hier beschränkt Schopenhauer seine Betrachtungen zum Glück der Kontemplation auch nicht mehr auf die Kunst, sondern spricht allgemein von geistigen Freuden und Genüssen. Wie seine Erläuterungen deutlich machen, rechnet er nunmehr auch Philosophie und Wissenschaft, sofern sie sich aus reinem Erkenntnisinteresse der Welt zuwenden, zu den Quellen höchsten geistigen Glücks. (vgl. PI 357ff und unten Abschnitt VIII)

Das hohe Lied auf die Kunst und die geistigen Freuden, das Schopenhauer immer wieder anstimmt, steht nun freilich in deutlichem Kontrast zu seiner pessimistischen Lebensauffassung. Nicht wenige Interpreten haben einen offenen Widerspruch zwischen seiner Ästhetik und seinem Pessimismus gesehen.[13] Nun ist es tatsächlich so, dass Schopenhauer einerseits das Erleben der Kunst und die geistigen Freuden als höchste Form menschlichen Glücks begreift, andererseits jedoch das Glück der ästhetischen Kontemplation (ebenso wie das Glück der anderen intellektuellen Genüsse) rein negativ, als Abwesenheit von Schmerz und Leid deutet. Wenngleich er also auch in diesem Kontext explizit an seiner Lehre von der Negativität des Glücks festhält, ist es doch kaum zu übersehen, dass sich die Anerkennung des positiven Charakters von Lust und Glück hier stillschweigend immer wieder geltend macht. Ein Indiz dafür, dass geistige Freuden nicht im bloßen Fehlen von Schmerzen bestehen können, kann man darin erblicken, dass Schopenhauer bei der Beschreibung geistigen Glücks auch positive Ausdrücke für Emotionen und Empfindungen verwendet. So spricht er nicht nur von „Freude", „Genuss" und „Wohlgefallen", sondern er bezeichnet die Wirkung der Kunst unter anderem als „erquickend" und „aufrichtend". (vgl. WI 232) Damit unterscheiden sich seine Charakterisierungen geistigen Glücks auch von seinen Ausführungen über das Glück der Erlösung, das durchweg nur mit negativen Ausdrücken wie „Willenlosigkeit", „Ruhe" und „Entsagung" beschrieben wird. Bei der Kunsterfahrung ist also von Glückserlebnissen im Sinne angenehmer, schöner Erfahrungen die Rede, die wegen ihres Eigenwerts erstrebt werden. Zwar bleibt auch hier eine rein negative Deutung der Kunsterfahrung logisch möglich, aber eine solche Deutung passt kaum zu dem enthusiastischen Ton, den Schopenhauer bei der Beschreibung des Glücks der Kontemplation anschlägt. Das ästhetische Wohlgefallen und die geistigen Freuden drängen sich ihm immer wieder als positive Glückserfahrungen auf, auch wenn er sie nie offen anerkennt.[14]

VIII.

Auf Glückserfahrungen, die mit seiner pessimistischen Grundansicht kaum zu vereinbaren sind, kommt Schopenhauer

schließlich auch zu sprechen, wenn er die Rolle der Persönlichkeit für das Glück untersucht. Im Kontext seiner Betrachtungen zur Langeweile war bereits deutlich geworden, dass das menschliche Glück keineswegs nur Sache sinnlicher Bedürfnisse ist. Langeweile stellt sich ein, wenn nach der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse die Geisteskräfte ungenutzt dahin treiben. Glück besteht hier also darin, dass die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen eine angemessene Betätigung finden.

Langeweile ist für Schopenhauer aber nur ein Fall der allgemeinen Erfahrung, dass Glück und Leid entscheidend von der Persönlichkeit abhängen. Der Rolle der Persönlichkeit für das Glück hat er in den *Aphorismen* das zweite Kapitel „Von Dem, was Einer ist" (PI 343-366) gewidmet. Zwar steht dieses Kapitel, was den Umfang betrifft, hinter den Ausführungen über Ruhm und Ehre in dem Kapitel „Von Dem, was Einer vorstellt" (PI 367-430) und den vermischten Bemerkungen in dem Kapitel „Paränesen und Maximen" (PI 431-507) deutlich zurück, dennoch kann dieses Kapitel mit einigem Recht als das Herzstück seiner Glückslehre betrachtet werden.

Mit der Bedeutung der Persönlichkeit für das Glück befasst sich auch schon der frühe Schopenhauer im ersten Band der WWV. Seine Ausführungen stehen dabei im Kontext seiner Theorie des „erworbenen Charakters".[15] Schopenhauer versucht hier zu zeigen, dass die Selbsterkenntnis einer Person von sich und ihren Fähigkeiten zentrale Bedeutung für ihre Zufriedenheit hat.

„Kenntniß seiner eigenen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen ist in dieser Hinsicht der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen." (WI 361)

Die eigenen Fähigkeiten zu kennen und entsprechend auszubilden, ist deshalb wichtig, weil eben darin die Erfahrungen von Zufriedenheit und Glück bestehen.

„Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforscht, wo unsere Stärken und wo unsere Schwächen liegen; so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden […] Nur wer dahin gelangt ist, wird stets mit voller Besonnenheit ganz er selbst seyn […] Er wird alsdann oft der Freude theilhaftig werden, seine Stärken zu fühlen, und selten den Schmerz erfahren, an seine Schwächen erinnert zu werden […]" (WI 360f)

In den *Aphorismen* hat Schopenhauer die primäre Bedeutung der Persönlichkeit für das Glück ausführlich beschrieben. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die Tatsache, dass jede Person als Subjekt des Erlebens etwas Unmittelbares und Bleibendes in allen ihrer Erfahrungen ist. Die Person ist gewissermaßen die Form oder das Medium, das alle Erfahrungen bedingt und mitbestimmt.

„Was Einer in sich ist und an sich selber hat, kurz die Persönlichkeit und deren Werth, ist das alleinige Unmittelbare zu seinem Glück und Wohlseyn. Alles Andere ist mittelbar; daher auch dessen Wirkung vereitelt werden kann, aber die der Persönlichkeit nie." (PI 343)

Dass die Person das Erleben von Glück unmittelbar bestimmt, heißt nun vor allem, dass Glückserfahrungen auf der Betätigung der eigenen Kräfte beruhen. Wie Langeweile darin besteht, dass der menschliche

Geist unbeschäftigt ist, so gibt es nach Schopenhauer die allgemeine Erfahrung, dass Leid und Unglück entstehen, wenn die verschiedenen Kräfte einer Person brachliegen. Umgekehrt entstehen Glücks- und Lusterfahrungen, wenn die Kräfte einer Person eine angemessene Betätigung finden. Glück besteht somit in der Ausbildung und Betätigung der eigenen Kräfte. Mit ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles behauptet Schopenhauer die Bedeutung der Persönlichkeit für das Glück, wenn er sagt,

„ […] daß jeglicher Genuß irgend eine Aktivität, also die Anwendung irgend einer Kraft voraussetzt und ohne solche nicht bestehen kann." (PI 355)

Damit akzeptiert er die

„Aristotelische Lehre, daß das Glück eines Menschen in der ungehinderten Ausübung seiner hervorstechenden Fähigkeit bestehe […] " (PI 355)

Sofern das Glück eines Menschen in der Betätigung und Entfaltung der eigenen Kräfte besteht, genießt daher jeder, wie er mit Bezug auf die englische Redewendung „to enjoy yourself" sagt, zunächst und vor allem sich selbst. Auch das auf den französischen Moralisten Chamfort zurückgehende Motto der *Aphorismen*, dass der Mensch das Glück, wenn überhaupt, nur in sich selbst finden kann, gehört in diesen Kontext. Die Bedeutung des Mottos liegt nach Schopenhauer zunächst darin, dass jeder Mensch durch Betätigung all seiner Kräfte Glück erfahren kann, wohingegen sein Besitz und sein Rang für sein Glück eher unbedeutend sind. Im engeren, eigentlichen Sinne ist damit aber gemeint, dass die geistigen Fähigkeiten einer Person die Hauptquelle ihres Glücks sind.

„Das Beste und Meiste muß daher Jeder sich selber seyn und leisten. Je mehr nun Dieses ist, und je mehr demzufolge er die Quellen seiner Genüsse in sich selbst findet, desto glücklicher wird er seyn. Mit vollem Rechte also sagt Aristoteles […]: das Glück gehört Denen, die sich selber genügen. […] Demnach ist eine vorzügliche, eine reiche Individualität und besonders sehr viel Geist zu haben ohne Zweifel das glücklichste Loos auf Erden […]" (PI 353f)

Die Grundansicht, dass menschliches Glück in der Betätigung der eigenen Kräfte besteht, hat Schopenhauer in den *Aphorismen* durch seine Lehre von den drei physiologischen Grundkräften weiter entfaltet. Auf der Betätigung der Reproduktionskraft beruhen die Genüsse des Essens und Trinkens. Zur Irritabilität gehören die Genüsse der Körperbewegungen, insbesondere der Sport. Auf der Sensibilität basieren schließlich geistige Genüsse wie Lesen, Dichten, Musizieren, Denken, Erfinden und Philosophieren. (vgl. PI 357ff) Um Glück zu erleben, kommt es nach Schopenhauer darauf an, dass der Mensch vor allem die Kräfte betätigt, die am stärksten in ihm vorhanden sind. Auch bei diesen Betrachtungen über die Bedeutung der Persönlichkeit und der physiologischen Grundkräfte für das Glück wird die Negativitätsthese faktisch suspendiert. Wäre Glück nämlich nur negativ, so wäre es überflüssig, ja widersinnig die Persönlichkeit zu entwickeln, weil die dadurch entfalteten Kräfte ja nur (schmerzhaft empfundene) Bedürfnisse wären, die wie Wunden geheilt werden müssten.

Soweit Schopenhauer die Ausbildung der Persönlichkeit empfiehlt, vertritt er eine Glückslehre, die sich an alle Menschen richtet und deren Verschiedenheit in Rechnung stellt. Obwohl seine Lehre in dieser Hinsicht zunächst wertneutral auftritt und

der Vielfalt menschlicher Glückserfahrungen Rechnung trägt, hat Schopenhauer doch meist keinen Hehl daraus gemacht, dass er selbst die geistigen Freuden am höchsten schätzt und den anderen Formen des Glücks, die von Sinnengenüssen und Körperbewegungen abhängen, als weit überlegen betrachtet. Auch innerhalb der geistigen Genüsse macht er deutliche Unterschiede. So schätzt er besonders die Genüsse der Kunst, Literatur und Philosophie. Geringschätzig, ja verächtlich spricht er dagegen meist von Spielen, besonders von dem ihm verhassten Kartenspiel. Unter diesen in seinen Augen trivialen Zeitvertreiben billigt er lediglich dem Schachspiel einen besonderen Rang zu. In diesem Kontext kommen offensichtlich persönliche Wertungen und Vorlieben Schopenhauers zum Tragen, die mit der Intention, eine Glückslehre für alle Menschen zu entwickeln, nicht zu vereinbaren sind. Das Glück des geistigen Lebens, das er als die höchste Form des Glücks betrachtet, ist nämlich nur für den einsamen, geistig hoch stehenden Menschen erreichbar, nicht jedoch für die breite Masse.[16] Offenbar war Schopenhauer, als er sich mit der Verschiedenheit menschlicher Glückserfahrungen konfrontiert sah, ähnlich wie J. St. Mill nicht bereit, die Gleichwertigkeit aller Glückserfahrungen zu akzeptieren und damit das Glück des Narren als ebenso wertvoll wie das Glück des Künstlers oder Philosophen anzuerkennen.[17] Seine häufig hervortretende elitäre Einstellung, die ihn mitunter verächtlich vom Menschen als der „Fabrikware“ der Natur sprechen lässt, ist nicht nur mit seiner Mitleidsethik unverträglich, sondern sie passt auch nicht zum ursprünglichen Anliegen seiner Glückslehre. Offenbar hatte er auch dann noch eine ambivalente Einstellung zu seiner Leserschaft, als sein Aufstieg zum Modephilosophen bereits begonnen hatte.

IX.

Mit Schopenhauers Betrachtungen über die Bedeutung der Persönlichkeit thematisch eng verknüpft sind seine Überlegungen über die Rolle des Temperaments für das Glück. Gerade hier lassen sich bemerkenswerte Differenzen zwischen seinem frühen Hauptwerk und den *Aphorismen* feststellen.

In § 57 der WWV, wo Schopenhauer sich mit dem Antagonismus von Schmerz und Langeweile auseinandersetzt, versucht er auch zu zeigen, dass das dem Leben wesentliche Leiden, wenn es in einer bestimmten Form vertrieben wird, sogleich in einer anderen Form wieder auftritt. Über die These der Unvermeidlichkeit von Leiden geht er hier aber hinaus, indem er die Vermutung äußert,

„[…] daß in jedem Individuum das Maaß des ihm wesentlichen Schmerzes durch seine Natur ein für alle Mal bestimmt wäre, welches Maaß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie sehr auch die Form des Leidens wechseln mag. Sein Leiden und Wohlseyn wäre demnach gar nicht von außen, sondern durch jenes Maaß, jene Anlage, bestimmt […]“ (WI 372)

Dieses feste Maß an Schmerz ist nun aber „[…] nichts Anderes […], als was man sein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er […] leichten oder schweren Sinns [ist].“ (WI 372)

Für diese Hypothese eines angeborenen Temperaments spricht unter anderem,

„[…] daß der menschliche Frohsinn, oder Trübsinn, augenscheinlich nicht durch äußere Umstände, durch Reichtum oder

Stand, bestimmt wird; da wir wenigstens ebenso viele frohe Gesichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen […]" (WI 373)

In Anlehnung an die alte Lehre von den Temperamenten formuliert Schopenhauer damit die Auffassung, dass jede Person durch einen ihr eigenen Grad von Heiterkeit oder Schwermut gekennzeichnet ist. Jeder Mensch besitzt also eine konstante Grundstimmung, die von äußeren Erfahrungen weitgehend unabhängig ist und die sich nach kurzen Erlebnissen großer Freude oder großen Leids bald wieder einstellt. (vgl. WI 373) Hat eine Person einen Hang zur Melancholie, so werden auch erfreuliche Ereignisse sie nur wenig aufheitern; ist sie dagegen von einer natürlichen Heiterkeit beseelt, dann wird sie auch durch schlechte Erfahrungen nicht leicht aus der Bahn zu werfen sein.

Mit diesen Überlegungen zum angeborenen Temperament will Schopenhauer die Menschen dazu bringen, das in ihrer Persönlichkeit begründete Leid als unvermeidlich zu begreifen und zu akzeptieren. Durch die Einsicht in die Notwendigkeit sollen die Menschen getröstet und zu stoischem Gleichmut erzogen werden. Als verfehlt und sinnlos lehnt er jedoch alle Bemühungen ab, das Leiden endgültig und vollständig zu beseitigen. Ähnlich wie bei seinen Warnungen vor illusionären Ängsten schlägt er hier einen aufklärerischen und moderat-pessimistischen Ton an, wenn er sich auch gegen eine übersteigerte, ängstliche Sorge um das eigene Wohl wendet. (vgl. WI 372)

Eine davon ziemlich verschiedene Betrachtungsweise hat Schopenhauer dem Temperament in den *Aphorismen* gewidmet. Hier geht es ihm vornehmlich darum, die Rolle zu klären, die Grundstimmungen wie Heiterkeit und Schwermut für das menschliche Glück und Leid spielen. Doch indem er so fragt, erhalten seine Überlegungen einen anderen, freundlicheren Ton. Es geht ihm nun nicht mehr darum, das Temperament als unveränderlich herauszustellen und dem Menschen eine stoische Haltung zu empfehlen. Stattdessen beschreibt er den Wert der Heiterkeit für das Glück in einer Weise, wie man es von einem Pessimisten nicht erwarten würde. Er betrachtet Heiterkeit nämlich als die Grundstimmung, die sich selbst mit Glück belohnt, wohingegen ihm Melancholie als ein bedauernswerter Charakterzug gilt. Während er im frühen Hauptwerk Heiterkeit als Zeichen der Erlösung beschreibt und würdigt (vgl. WI 461, 486), wird sie in den *Aphorismen* als ein Persönlichkeitsmerkmal gefasst, das ein glückliches Leben ermöglicht, ja in gewisser Weise ausmacht.

„Was nun aber, von jenen Allen [äußeren und inneren Gütern], uns am unmittelbarsten beglückt, ist die Heiterkeit des Sinnes: denn diese gute Eigenschaft belohnt sich augenblicklich selbst. Wer eben fröhlich ist hat allemal Ursache es zu sein: nämlich eben diese, daß er es ist. Nichts kann so sehr, wie diese Eigenschaft, jedes andere Gut vollkommen ersetzen; während sie selbst durch nichts zu ersetzen ist." (PI 344)

Diese Überlegung zur Bedeutung der Heiterkeit für ein glückliches Leben sind mehr als eine bloße Beschreibung eines Temperaments. Schopenhauer stimmt hier geradezu eine Eloge auf die Heiterkeit an, wenn er einen Menschen mit heiterem Temperament als per se glücklichen Menschen preist. Nicht ganz zufällig klingt dabei auch die These an, dass das heitere Leben ein Leben ist, das um seiner selbst

willen erstrebens- und lebenswert ist. (vgl. oben II) In seinem Lob der Heiterkeit tritt die pessimistische Grundansicht von Glück als bloßer Abwesenheit von Leid gänzlich zurück und macht der (impliziten) Anerkennung positiver Glückserfahrungen Platz.

X.

Die vorangegangenen Untersuchungen konzentrierten sich auf die Grundlagen von Schopenhauers Glückslehre und können daher nur ein vages Bild von der ganzen Breite und dem Reichtum seiner Betrachtungen zum Glück vermitteln. Trotz dieser Einschränkung lässt sich feststellen, dass die Glücksauffassungen des frühen Hauptwerks und der *Aphorismen* weitgehend übereinstimmen. Von einem Bruch in Schopenhauers philosophischer Entwicklung kann hinsichtlich seiner Glückslehre kaum gesprochen werden. Die Grundgedanken der pessimistischen Glückslehre finden sich großenteils beim jungen und beim alten Schopenhauer. In seiner Frühzeit wie in seiner Spätzeit vertritt er die Grundthese vom Leben als Leiden, die These der Negativität des Glücks sowie den Antagonismus von Schmerz und Langeweile. Aber auch die Elemente seiner Glückslehre, die von seiner pessimistischen Grundansicht unabhängig sind, finden sich weitgehend nicht nur beim alten, sondern bereits beim jungen Schopenhauer. Schon im frühen Hauptwerk stellt er die Rolle der Vernunft bei der Befriedigung von Bedürfnissen heraus, beschreibt das Glück der ästhetischen Kontemplation und befasst sich mit der Bedeutung der Persönlichkeit für das Glück. Diese Kontinuität in den Grundgedanken zeigt aber auch, dass bereits der junge Schopenhauer Auffassungen vertrat, die seinem offiziellen Pessimismus entgegenliefen.

Trotz der Gemeinsamkeiten, die die Glücksauffassungen des jungen und alten Schopenhauer aufweisen, lassen sich aber auch einige bemerkenswerte Differenzen feststellen. Es handelt sich dabei um Verschiebungen in den thematischen Schwerpunkten, aber auch Veränderungen im Inhalt und im Ton. Zunächst ist festzustellen, dass die Betrachtungen zum Thema Glück beim alten Schopenhauer erheblich an Umfang zugenommen haben. Waren es im frühen Hauptwerk die Paragraphen 56-58 (WI 363-381), so machen die *Aphorismen* (PI 333-530) eine selbständige Abhandlung innerhalb der *Parerga und Paralipomena* aus. Der alte Schopenhauer hat sich viel weiter auf die konkreten Lebensbereiche des Menschen eingelassen und dabei zu einer Vielzahl von Lebensfragen Analysen und Ratschläge geliefert.

Mit dieser Verbreiterung der Erfahrungsbasis in den *Aphorismen* ist auch eine gewisse Abkehr von systematischen Fragestellungen verknüpft. Bei den Betrachtungen des alten Schopenhauer zum Glück tritt nämlich die erkenntnistheoretisch-metaphysische Systematik seines Hauptwerks meist in den Hintergrund. Zwar setzt er nach wie vor sein philosophisches System voraus, doch nimmt er in seinen konkreten Beobachtungen und bei der Formulierung seiner Ideen darauf nur wenig Rücksicht. So macht er etwa keinen Gebrauch von der metaphysischen Begründung, die er für die pessimistische These vom Leben als Leiden in der WWV aus der Natur des Wollens gegeben hatte. Ebenso kümmert er sich nicht mehr um die Frage, ob das Glück der Kontemplation oder der geistigen Genüsse eine Loslösung von Satz vom Grund bedeutet. Ferner treten das übergeordnete Ziel der

Erlösung und der Wert des stoischen Gleichmuts ganz in den Hintergrund, wenn er sich mit der Frage von Glück und Heiterkeit befasst. Nicht zuletzt hat der alte Schopenhauer in einem eigenen Kapitel den Wert der Persönlichkeit für das Glück untersucht, ohne sich dabei von der Frage beunruhigen zu lassen, ob diese Betrachtungen mit seiner pessimistischen Grundansicht überhaupt vereinbar sind. Während der junge Schopenhauer ein starkes Bemühen zeigt, seine konkreten Betrachtungen jeweils in seinem philosophischen System zu verankern, ist der alte Schopenhauer ein Stück weit offener und undogmatischer.

Als Fazit drängt sich damit die Hypothese auf, dass es in Schopenhauers philosophischer Entwicklung zwar keinen Bruch, aber doch eine behutsame Distanzierung vom radikalen Pessimismus seiner Jugend gibt. Die meisten seiner nichtpessimistischen Auffassungen finden sich schon im frühen Hauptwerk, doch kommen sie hier weniger zur Geltung. In den *Aphorismen* nehmen diese quasi-optimistischen Bestandteile seiner Glückslehre dagegen einen bedeutenden Platz ein. Zwar hält auch der alte Schopenhauer an seinen Grundthesen vom Leben als Leiden und von der Negativität des Glücks fest, doch tritt seine pessimistische Grundansicht in vielen Zusammenhängen zurück. Seine Ausführungen über Kunst, Persönlichkeit, Temperament und Heiterkeit zeigen, dass er positive Glückserfahrungen faktisch anerkennt. Indem der alte Schopenhauer damit seinen Blick für positive Glückserfahrungen öffnet, erfährt auch das Gesamtbild, das er den Lesern präsentiert, eine gewisse Veränderung: Die Züge des harten Pessimisten, die vor allem den jungen Schopenhauer kennzeichnen, werden ein Stück weit abgeschliffen und es zeichnen sich die Konturen eines nüchternen Realisten ab, der in gelassener Altersweisheit die Menschen nicht nur vor den Illusionen und Irrwegen des Glücksstrebens bewahren will, sondern zugleich auch auf Erfahrungen aufmerksam macht, die um ihrer selbst erstrebens- und lebenswert sind.

Anmerkungen:

[1] Zur Einordnung Schopenhauers in die europäische Moralistik vgl.: Robert Zimmer, Die europäischen Moralisten zur Einführung, Hamburg 1999, S.134-138.

[2] Volker Spierling, Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk, Frankfurt am Main 1994, S.211.

[3] Die Schriften Schopenhauers werden nach der Ausgabe von A. Hübscher (3. Aufl. Wiesbaden 1972) zitiert:
WI = Die Welt als Wille und Vorstellung Bd.1
WII = Die Welt als Wille und Vorstellung Bd.2
PI = Parerga und Paralipomena Bd.1
PII = Parerga und Paralipomena Bd.2

[4] Barbara Neymeyr: Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks, in: 77. Schopenhauer-Jahrbuch 1996, S.133-165.

[5] Zur Entstehungsgeschichte der *Aphorismen* vgl.: Volker Spierling, a.a.O., S.205ff.

[6] Zum Hedonismus als Voraussetzung von Schopenhauers Pessimismus vgl.: Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Dritter Band: Die nachkantischen Systeme, Darmstadt 1974, S.442ff.

[7] Zum Unterschied zwischen apriorischem und empirischem Pessimismus vgl.: Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, in: Gesamtausgabe Band 10, hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt, Frankfurt am Main 1995, S.242f.

[8] Zum Begriff des „unvorbedachten“ Glücks vgl.: Dieter Birnbacher, Glück – Lustempfindung, Wunscherfüllung oder Zufriedenheit? Der wechselvolle Umgang mit dem Glück im Utilitarismus, in diesem Band.

[9] Dies ist die psychologische Kritik, die Simmel an Schopenhauers Negativitätsthese übt. Vgl.: Georg Simmel, a.a.O., S.244, 248f.

[10] Die Unverträglichkeit beider Auffassungen behauptet: Barbara Neymeyr, a.a.O., S.148f.
[11] Schopenhauer nähert sich hier dem Gedanken eines „periodischen“ Glücks, wie ihn Birnbacher formuliert hat. Im Gegensatz zum „episodischen“ Glück des Augenblicks, das durch Emotionen bestimmt ist, besteht „periodisches“ Glück in einer rückblickenden Betrachtung und Bewertung der Gesamtqualität einer Lebensphase, also in einem Urteil. Vgl. Dieter Birnbacher, Philosophie des Glücks, in: Information Philosophie, Nr. 1/2006, S.9ff.
[12] Den Einfluss der Vernunft auf Erwartungen und Ansprüche hat Schopenhauer klar herausgestellt. Nicht gesehen hat er jedoch, dass auch die Erfahrungen von Lust und Schmerz einer Bewertung unterliegen können. So kann z.B. auch ein Mensch, der krank ist und Schmerzen hat, glücklich sein, wenn er die Schmerzen als vorübergehend oder als Zeichen der Besserung betrachtet. Vgl. D. Birnbacher, Philosophie des Glücks, a.a.O., S. 13.
[13] Zum Widerspruch zwischen Schopenhauers Pessimismus und seiner Ästhetik vgl: Barbara Neymeyr, a.a.O., S.152f; Georg Simmel, a.a.O., S.295ff.
[14] Zum angeblich rein negativen, de facto aber positiven Charakter des Kunsterlebens bei Schopenhauer vgl.: Georg Simmel, a.a.O., S.285, 302f.
[15] Der Ausdruck „erworbener Charakter“ ist freilich etwas irreführend, da Schopenhauer darunter nur die zunehmende Erkenntnis des vererbten, unveränderlichen Charakters versteht. Vgl. WI 359.
[16] Zu Schopenhauers „Ideal vom einsamen, geistig hoch stehenden Menschen“ vgl.: Robert Zimmer, Die europäischen Moralisten, a.a.O., S.136f.
[17] Vgl. die analogen Bemerkungen Birnbachers über Mill: D. Birnbacher, Philosophie des Glücks, a.a.O., S.21f.

Zum Autor:
Dr. Martin Morgenstern lebt in St. Wendel/Saar. Neben einer Arbeit über „Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft“ (Bonn 1985) hat er mehrere Aufsätze zu Schopenhauer veröffentlicht, zuletzt „Die metaphysischen Wurzeln der Moral bei Schopenhauer“(in: „Schopenhauer im Kontext“, Würzburg 2002). Er ist u.a. Autor zweier Monographien über Nicolai Hartmann („Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie“, Bern 1992. „Nicolai Hartmann zur Einführung“, Hamburg 1997), einer Biographie über Karl Popper (München 2002, zus. mit R. Zimmer) und Mitherausgeber des Briefwechsels zwischen Hans Albert und Karl Popper (Frankfurt 2005).

Helmut Walther (Nürnberg)

Nietzsche und das Glück

> Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekannten Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Aussen her nur verhindert, gehemmt werden. *Morgenröte*, KSA 4, 95

Den Mann muss man nicht groß vorstellen[1]. Täglich begegnet er etwa in Pressemeldungen als einer der häufigst zitierten Autoren deutscher Sprache. Und doch ist er schwer greifbar, obwohl es kaum einen deutschen Lebenslauf gibt, der so gut belegt und erforscht ist, von dem Goethes vielleicht abgesehen. Denn Nietzsche spielt nach eigener Aussage gerne und häufig mit Masken, behände schlüpft er von einer in die andere: „Alles, was tief ist, liebt die Maske."[2]
Er tritt uns entgegen als Wagner-Herold, Immoralist, Kolumbus, Freigeist, Denker, Psychologe, Fugitivus errans, Philoktet, als Philosoph mit dem Hammer, Dionysos, der Gekreuzigte, Narr, und zuletzt sind gar alle weltgeschichtlich bedeutenden Individuen Reinkarnationen seiner Person ...[3]
Ganz offensichtlich gehört dieses Rollenspiel zu seiner Lebenskunst, zu der er uns mit den beredetsten Worten, die in deutscher Zunge geschrieben wurden[4], überreden möchte, aber sollten, ja können wir desillusionierten (und vielleicht gerade deshalb sehr illusionsbedürftigen) Menschen des 21. Jahrhunderts den Rezepten seiner „Lebenskunst" folgen? Müssten wir dann nicht zuerst darauf sehen, wie es ihm selbst, für sein eigenes Leben, damit gelungen ist? Oder sollen wir auch in dieser Frage zwischen Werk und Leben trennen? Das allerdings wäre wiederum ganz unnietzschisch, galt ihm ein Philosoph doch immer gerade soviel, wie sich dessen Philosophie im eigenen Leben wirksam widerspiegelte. „Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was ‚rein geistige' Probleme sind."[5], notiert er denn auch konsequent 1880.

Um uns hier nicht sogleich heillos im Labyrinth der Wege zum Glück zu verirren, müssen wir den Ariadne-Faden der Lebenskunst zunächst objektiv zu entwirren versuchen, um dann zu sehen, ob überhaupt und welche Bestandteile der Nietzscheschen Philosophie ins Zentrum führen.
Werfen wir einen unverstellten Blick auf die Menschen vor, neben und nach uns, fällt sogleich ins Auge, dass sich „*das* Glück" und eine *einzige* zu ihm hinführende Lebenskunst nicht festmachen lassen – so unterschiedlich der Glücksbegriff der Individuen zu verschiedenen Zeiten und Orten, ebenso die Wege dorthin. Und darüber hinaus gilt: Selbst das einzelne Individuum findet sein Glück in den unterschiedlichen Stadien seiner Entwicklung von der Kindheit über die Jugend, als Zwanziger oder als reifer Mann, als lebensgesättigter Senior oder als nurmehr rückblickender Greis in ganz unterschiedlichen Werten und Mitteln.
Anders ausgedrückt: Der Versuch, *das* Glück oder *die* Lebenskunst *allgemein* zu bestimmen, ist auf Grund seiner Abstraktion vom real lebenden Menschen und dessen individuellen inneren und äußeren Bedingungen a priori zum Scheitern verurteilt. Nietzsche selbst hat auf Grund seiner Paralyse lediglich das Alter von 44 Jahren bei

klarem Verstand erreicht[6] – was er uns wohl zu sagen gehabt hätte, wenn er wie sein Baseler Kollege Jacob Burckhardt knapp achtzigjährig geworden wäre und so den Ersten Weltkrieg und die Weimarer Republik miterlebt hätte? Jedenfalls konnten ihm so die verschiedenen Lebensperspektiven zwischen 45 und 80 Jahren ebenso wenig in den Blick geraten wie wir erahnen können, wie sich die europäische „Urkatastrophe" 1914-1918 auf sein Denken ausgewirkt haben würde. Seine Schwester allerdings verfälschte ihn zum Propagandisten der Macht und des deutschen Kaiserreichs (wie später des Dritten Reiches), und unzählige gefallener Soldaten des Ersten Weltkriegs trugen den „Zarathustra" im Tornister, der ungeahnte Auflagenhöhen erlebte.

Die Hauptgesichtspunkte der Nietzscheschen Philosophie, also der Wille zur Macht, der Übermensch und die Ewige Wiederkunft des Gleichen, werden von den verschiedenen Interpreten gänzlich unterschiedlich ausgelegt; dies liegt neben der Voreinstellung der Interpreten vor allem am Nietzscheschen Polyperspektivismus – einfacher ausgedrückt, dass sich zu jeder These in seinen Schriften (nicht nur) eine Gegenthese findet. So lassen sich seine Aussagen auf Grund dieser experimentellen Weise zu philosophieren nicht auf einen bestimmten Begriff bringen, und ebenso ist Nietzsche ausdrücklich jedes „Systemdenken" fremd[7], vielmehr behandelt er die Probleme der menschlichen Werte und Lebensführung stets in umkreisender Bewegung, und so kommt es, dass sich jede beliebige Denkrichtung bei ihm eklektisch bedienen kann, von den Anhängern Epikurs, Heraklits bis zu denen Spinozas und Schopenhauers, von den Vegetariern bis zu den Nazis, von Neuentdeckern des „Seins" wie Heidegger, von den „Züchtern des Menschengeschlechts" wie Peter Sloterdijk bis zu New-Age-Anhängern, für jeden fällt etwas ab.

Warum ist das so? Nun, was Nietzsche auf seinem Grabegang durch die vielen Stollen des Bergwerks menschliche Psyche entdeckt und aufdeckt, und vor allem als dem Individuum vorgängige Entscheidungen des „*Leibes*" auf der Grundlage des genetischen „*Sammelns*" der jeweils vorlaufenden Generationen beschreibt, sollte sich auch mit den Mitteln moderner Wissenschaft, insbesondere der Neurobiologie, aufzeigen lassen, also nicht nur *psychologisch*, sondern vor allem auch *physiologisch*. (Daraufhin zielte auch Nietzsche im Grunde, aber der Stand der Forschung ließ nur eine spekulative Psychologie zu, mit der er aber überraschend oft ins Schwarze traf.)

Es ist ja heute nachgerade banal, den Status eines jeden Individuums als Entwicklungsgang aus dem Zusammenspiel von Veranlagung und Umweltkonditionierung aufzufassen – meist allerdings unter Vernachlässigung der Eigenaktivität des Individuums, wie bereits Nietzsche zu Recht bemängelt –, so dass man sowohl zu einer Verneinung von Willensfreiheit (wie etwa Nietzsche selbst) gelangt als auch zu einer angeblichen „Automatik" dieses Prozesses, die dem Individuum selbst verborgen bleibe, das (mit Freud gesagt) keineswegs Herr im eigenen Hause sei. Weniger banal wäre es vielleicht, hier zu hinterfragen, was denn damit physiologisch (und nicht nur psychologisch) eigentlich gesagt sein soll. Wie kommt es zur Ausbildung so unterschiedlicher Glücksperspektiven der Individuen ganz konkret auf funktioneller Ebene?[8]

Uns Heutigen ist es selbstverständlich, von einer phylogenetischen Entwicklung aller Lebewesen auszugehen, in der sich die Informationssysteme vom Vegetativum über

den Instinkt, die Empfindung und die Gefühle, den Verstand und die Vernunft aufeinander aufbauend geschichtet haben; und wir wissen, dass uns nur ein ganz kleiner Teil dieser auf elektrischen und chemischen Prozessen aufbauenden Tätigkeiten unseres Gehirns bewusst wird. Zu Nietzsches Zeit hatte man aber im Gefolge von Kant und Hegel jedenfalls in Deutschland noch ein ganz anderes Bild, „der Geist schwebte über den Wassern", um es im Bilde zu sagen, als alles beherrschender Wagenlenker des Individuums. Feuerbachs Projektionstheorie und Schopenhauers Lehre vom blinden Willen mit dem willensgeschaffenen Anhängsel „Geist" waren in Nietzsches Jugend noch keineswegs entsprechend gesellschaftlich rezipiert – wohl aber von ihm selbst.

Die sich aus dem phylo- und ontogenetischen Ineinander der verschiedenen Systeme sowie der ständigen (unbewussten und bewussten) Epigenetik auf und zwischen all diesen Ebenen ergebende unterschiedliche Kategorialität der Individuen ist natürlich auch dem Psychologen Nietzsche nicht verborgen geblieben: „Hauptfrage bei jedem Menschen *einzeln* zu beantworten: sind deine Gefühle mehr werth oder deine Gründe (Vernunft)? Dies hängt von der *Vererbung* und *Übung* ab."[9] Wir haben es hier also sowohl zwischen den verschiedenen Individuen wie auch innerhalb des einzelnen Individuums selbst mit einer dynamischen Gemengelage der aufeinander aufbauenden und wechselwirksam und rückgekoppelt ineinandergreifenden Informationssysteme zu tun; wie wissen wir uns dabei glücklich? Als „Glück" empfunden wird grundsätzlich ein positiver Ausschlag der Emotio, also die Schüttung entsprechender Botenstoffe durch das Limbische System, das bei allem Glückserleben beteiligt ist, gleichgültig, auf welcher Kategorieebene die auslösenden Handlungen erfolgen: Der Genuss wohlschmeckender Speisen, das Wiedersehen geliebter Mitmenschen, das sich Auszeichnen vor anderen oder das Ausüben von Macht über diese, die wissenschaftliche Entdeckung oder die ethische Bewährung, und nicht zuletzt sicherlich auch „religiöse Erlebnisse" sind in negativer wie positiver Hinsicht an diese bewertende Empfindung wechselwirksam gekoppelt; auf dem Hintergrund der genetischen und individuell konditionierten Vorerfahrungen werden die aktuellen Ereignisse für das Individuum bewertet und entsprechend zugeordnet. Jede „Glücks"-Erfahrung hat so entsprechend ihrer kategoriellen Herkunft auch ihre eigene Nuance: Instinktbefriedigung und leibliches Wohlempfinden, angenehme Empfindungen und Gefühle aus sinnlicher Wahrnehmung, Lusterleben im Erfolg, Freude an geistiger Betätigung und ethischer Bestrebung. Und je nach Veranlagung, Konditionierung und Selbstreflexion wird bei den unterschiedlichen Individuen sowohl die Stärke der Glücksempfindung und vor allem die bevorzugte Glückskategorie unterschiedlich sein; wir sind in der glücklichen Lage, Nietzsches eigene Rangfolge unterschiedlicher starker Glücksmomente zu kennen, hat er dies doch in seinen Nachlassaufzeichnungen selbst festgehalten: „Wenn ich die Dinge nach dem Grade der Lust ordne, welche sie erregen, so steht obenan: die musikalische Improvisation in guter Stunde, dann das Anhören einzelner Sachen Wagner's und Beethovens, dann vor Mittag gute Einfälle im Spazierengehen, dann die Wollust usw."[10]

Auch ihm ist offensichtlich bereits die Beteiligung der Emotion an *aller* positiver Bewertung klar, vom Instinkt bis zur höchsten Geistestätigkeit – und ebenso die Tatsache, dass sich die Rangfolge der Lustzustände durch reflexive Eigenaktivität individuell be-

einflussen lässt. Sonst könnte wohl kaum die „Wollust“, die für so viele Individuen an erster Stelle steht[11] , bei ihm auf Platz 4 „gerutscht“ sein ... Weiter verweist der Umstand, dass an erster und zweiter Stelle musikalische Erlebnisse stehen, zuallerst die eigen*aktive* Musikgestaltung, zu zweit das *passive* Musikhören, auf die starke ästhetische „Begabung“[12] Nietzsches, die sich in seiner virtuosen Sprachgestaltung auswirken wird. „Das Leben ohne Musik ist einfach ein Irrthum, eine Strapatze, ein Exil.“[13]

Zu der sich aus dem komplexen Aufbau objektiv ergebenden Schwierigkeit, herauszufinden, welche unter den verschiedenen möglichen Perspektiven für das jeweilige Individuum die richtige sei, tritt neben dem Problem, dass Nietzsche stets behauptet, sich nicht nur im realen Leben, sondern auch in seinen Schriften hinter einer Maske zu verbergen, eine weitere hinzu: Im Entwicklungsgang der Nietzscheschen Persönlichkeit hat sich naturgemäß sein Philosophieren verändert – auch wenn sich bestimmte Grundgedanken zeit seines Lebens durchhalten und bereits in seinen Jugendschriften nachzuweisen sind. So unterscheidet man allgemein drei Phasen in seinem Denken (von den Jugendschriften abgesehen, die vor der Beschäftigung mit Schopenhauer auch einen großen Einfluss Ludwig Feuerbachs aufzeigen):

– die frühen Schriften mit der *Geburt der Tragödie*, den Basler Vorträgen über *Die Zukunft unserer Bildungsanstalten* und den vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, zum Teil unter dem Einfluss Richard Wagners, die auf eine „Hebung der Kultur“ und eine „wirkliche Bildung“ abzielen.
– die „mittleren“, „positivistischen“ Schriften des „Psychologen, Immoralisten und Freigeistes“ mit *Menschliches Allzumenschliches*, *Morgenröte*, *Die Fröhliche Wissenschaft*
– der Versuch der „Umwertung aller Werte“ von 1882 an mit *Zarathustra I-IV*, *Jenseits von Gut und Böse* sowie der *Genealogie der Moral* und dem *Antichrist* (die letzten Spätschriften, mit denen sich der „Umwerter“ Nietzsche selbst vorstellt und gegen Verwechslungen abgrenzen will, siehe Anm. 6).

Es ist hier nicht die Stelle, die Gesamtphilosophie Nietzsches zu würdigen, dazu existiert im Übrigen eine längst unüberschaubar gewordene Literatur; aber es ist für das Verständnis der Nietzscheschen Auffassung von Glück und Lebenskunst unerlässlich, die wichtigsten Punkte seiner Philosophie kurz vorzustellen:
a) Am Beginn seiner geistigen Entwicklung steht die Beschäftigung mit der griechischen Antike, die ihn bereits in der Jugend die Enge des christlichen Einflusses seiner Umgebung überwinden lässt; vertieft wird dies durch Religionskritik mit David Friedrich Strauss und mit der „anthropologischen“ Philosophie Ludwig Feuerbachs und Ralph Waldo Emersons, die Nietzsche bereits mit 17 Jahren aufnimmt und daraus seine eigenen ersten philosophischen Texte formt[14] . Unter dem Einfluss von Schopenhauer und Wagner kritisiert er die nichtswürdige Oberflächlichkeit der eigenen Zeit („Bildungsphilister“), die durch eine Rückwendung auf die Alten mittels der „tragischen Kunst“ durch den neuen „Genius“ (Wagner) überwunden werden soll.
b) In seiner „immoralistischen“ (man könnte auch sagen: kritischen) Phase wird vor allem die Herkunft der Moral untersucht und die Erkenntnis Freuds samt deren Bestätigung durch die moderne Neurobiologie vorweggenommen, dass der Mensch nicht Herr im eigenen Hause sei: Der „Leib“ ist es, der

denkt, im Bewusstsein auftauchende Erklärungen und Begründungen eigenen und fremden Handelns ruhen samt und sonders auf „Lüge“, vor allem auf derjenigen von der Willensfreiheit. Unter dem Einfluss der im Eigeninteresse moralisierenden Religionen sei die wahre Natur des Menschen völlig verkehrt worden und drohe zu degenerieren. Die Moral des Mitleidens ebenso wie die Betonung der Seele des Einzelindividuums („die Gleichheit aller“) führe zur Verweichlichung der Menschheit und zur Angleichung auf niedrigstem Niveau, statt den natürlichen Auftrag der Steigerung der eigenen Art anzunehmen und solche hohen Typen hervorzubringen, wie sie im alten Griechenland bereits einmal existiert hätten.

c) Seine eigentliche Philosophie entwickelt Nietzsche aus der Verbindung des Tragischen („Dionysos“) und des „Genius“ mit seiner Einsicht in die Notwendigkeit einer Moralumkehr. Aus der Erkenntnis, dass „Gott tot sei“ (was ja nur ein Bild für die Aufdeckung dieser Religionslüge ist), folgt zwingend, dass sich die Menschheit in einer dadurch sinnlos gewordenen Welt diesen Sinn selbst schaffen müsse. Dies könne aber nur gelingen durch das starke und höhere Individuum, den „Übermenschen“. Der Sinn des heutigen Menschen besteht dann darin, die Bedingungen für die Hervorbringung dieses über sie selbst hinaus weisenden Typs bereit zu stellen. Die Richtigkeit dieses Ansatzes wird begründet mit der (angeblichen) Erkenntnis, dass alles Seiende in der Welt „*Wille zur Macht*“ sei, und sonst nichts – was für den Menschen bedeute, dass sein natürlicher Auftrag in dieser Steigerung über sich selbst hinaus liege, den er sich mithin nun bewusst und selbst vorzusetzen habe. Zwei Mittel sollen den Menschen dazu in die Lage versetzen:

– Die Annahme des Gedankens der „*Ewigen Wiederkunft des Gleichen*“; obwohl Nietzsche auch die rein physikalische Richtigkeit des Prinzips für das gesamte Universum nachzuweisen sucht, liegt die Bedeutung auch für ihn selbst vor allem auf e*thischem* Gebiet: Das „Schwergewicht“ dieses Gedankens, „wenn er als wahr geglaubt wird“, ergibt sich aus der genau gleichen Wiederkunft jeden gelebten Augenblicks; durch sein eigenes Handeln als identisch wiederkehrendes wird der Mensch zu seinem eigenen Richter anstelle Gottes für alle Vergangenheit und Zukunft!

– „*Züchtung*“ dieses höheren Typus durch die Bereitstellung entsprechender gesellschaftlicher Bedingungen, insbesondere des Rangunterschiedes zwischen der neuen „(über)menschlichen *Aristokratie*“ (auch unter dem Namen der „prachtvollen blonden Bestie“ auftretend) sowie den dazu unfähigen „letzten Menschen“ als deren „*Sklaven*“ (auch als der Typus der *décadence* bzw. des *Ressentiments* bezeichnet).

Die Eigenart dieser Philosophie bringt es mit sich, dass die Werke der ersten und zweiten Phase seines Denkens für eine zum Glück führende Lebenskunst konkret mehr hergeben werden als seine Umwertungsschriften, deren Zweck ja gerade die Verneinung des heutigen Menschen ist – und die uns dabei (ebenso wie Marx über den vollendeten Sozialismus) über die konkrete Ausgestaltung des angestrebten Ideals des Übermenschen ganz im Unklaren lassen; Nietzsche treibt hier denn auch eine Art „negative Anthropologie“, indem er am lebenden „letzten Menschen“ zeigt, was der Übermensch alles *nicht* sein solle. Natürlich legt er dabei manchen Finger in die richtige Wunde, und so lässt sich die eigene innere Unentschlossenheit durch sein existentielles Pathos aufsta-

cheln, von der Reflexion endlich in wirkliches Handeln überzugehen, ja dies ist vielleicht die bedeutsamste Wirkung von Nietzsches Schriften bis heute: dem Individuum die Leidenschaft zu vermitteln, sich auf den Weg zu sich selbst zu begeben.[15] Dies wird vor allem auch unterstützt von dem literarisch-ästhetischen Genuss der Lektüre dieser späteren Schriften – erst von etwa 1882 an gewinnt er die volle Höhe seiner glänzenden Sprachvirtuosität. Man sehe dazu den Unterschied zwischen den ersten vier und dem fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, das ebenso wie die diversen Vorreden zu seinen Werken erst 1887 hinzugefügt wurde.[16]
Ein anderer Zweig der Lebenskunstratschläge Nietzsches wächst aus seinen eigenen körperlichen und geistigen Leiden an der Welt heraus: Zeit seines Lebens ist Nietzsche krank – „Congestionen nach dem Kopf"[17], modern gesprochen sicherlich Migräne-Anfälle in Verbindung mit seiner starken Kurzsichtigkeit, werfen ihn schon in der Internatszeit zu Schulpforta aufs Krankenlager und zwingen zur Beurlaubung vom Unterricht bis hin zum Abbruch seiner Philologie-Professur in Basel als 34-jähriger; die Berichte über seine Kopf- und Magenleiden an seine Briefpartner (vor allem an Mutter und Schwester sowie an den Freund Franz Overbeck) sind ohne Zahl. Seine Leiden hält er nur in der Einsamkeit aus, sie treiben ihn aus der Gesellschaft, die er (sicherlich auch deshalb) als „dekadent" abwertet ebenso wie seine eigene Sehnsucht nach Teilnahme[18]. Sein Streben nach der „großen Gesundheit" ist vor allem der Versuch, die eigenen Leiden zu überwinden, gerade auch durch deren Verallgemeinerung. Aber natürlich fallen dabei scharfsinnige Beobachtungen ab – denn wer hätte nicht selbst das eine oder andere Leiden an sich selbst und an den anderen Menschen zu kurieren? Seine Sehnsucht nach „hellem Himmel" und dem „richtigen Klima" versteht gerade der Deutsche mit seiner Italienliebe seit Jahrhunderten sehr gut.

Fassen wir dies hier allgemein zu Nietzsches Einstellung zu Lebenskunst und Glück einleitend Gesagte zusammen, so lässt sich konstatieren, dass er in zweifacher Hinsicht eine *Ausnahme* bildet: erstens in seiner genialen Verfasstheit und seinem denk-würdigen Lebenslauf, zweitens in seinen eigenen Zielsetzungen und den daraus notwendig wieder hervorgehenden Mitteln. Das elitäre Ideal des „Übermenschen" ist eben nur als die „Ausnahme der Ausnahmen" zu denken, wenn wir ihn mit dem realen und „normalen" Leben konfrontieren, das zukünftige „Glück" der Erde wird mit dem gewollten Untergang des gegenwärtigen Menschen bezahlt. Wie wäre es da möglich, von Nietzsche Auskünfte zur Lebenskunst zu erlangen, mit welchen Dir und mir, Nietzsche würde vielleicht sagen, Creti und Pleti gedient wäre? Schreibt er doch in der Götzen-Dämmerung: „Hat man sein Warum? des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem Wie? Der Mensch *strebt* nicht nach Glück, wie die Engländer glauben."[19] Und deutlicher im Nachlass: „Das Ziel, welches die Engländer sehen, macht *jede* höhere Natur ***lachen!*** Es ist nicht begehrenswerth – *viel Glückliche geringsten Ranges* ist beinahe ein widerlicher Gedanke."[20]
Was Nietzsche angreift, ist allerdings nicht das Streben nach Glück an sich, sondern das Glück als *Zufriedenheit* zu definieren, wie dies in einem breiten Strom der Philosophiegeschichte von Epikur[21] über die Stoa bis heute etwa zu Bernulf Kanitscheider geschieht. Nicht nur lehnt Nietzsche dies „kleine Glück" ab, sondern er kehrt auch hier den Standpunkt wie so oft ins Gegenteil. Sein

Glück liegt in der bewegten Leidenschaft, im steten Vorwärts, im Erleben der individuellen Selbstbestätigung und des Zuwachses. Und wie noch alle Philosophen – denen er nicht müde wird, dies vorzuhalten ... – legt auch er seine persönlichen Erfahrungen von „Glück" als Ziel der gesamten Menschheit unter: „Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach *Lust* und *Leid*, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten ... Die Zucht des Leidens, des *grossen* Leidens – wisst ihr nicht, dass nur *diese* Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?"[22] Und 1888 heißt es dann: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? – Das Gefühl davon, daß die Macht *wächst*, daß ein Widerstand überwunden wird.
Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit ... Die Schwachen und Mißrathnen sollen zu Grunde gehen: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.
Was ist schädlicher als irgend ein Laster? – Das Mitleiden der That mit allen Mißrathnen und Schwachen – das Christenthum ..."[23]

Wie in jeder Philosophie ist es Sinn und Zweck auch der Philosophie Nietzsches in all ihren Untersuchungsgängen von der Philosophiegeschichte bis zur Moral- und Erkenntniskritik – welche sich denn auch bei ihm verstreut über das Werk wiederfinden –, die sich für die daraus gewonnenen Grundeinstellungen ergebenden *richtigen* Lebensbedingungen für den Menschen festzustellen und die dafür notwendigen Mittel ausfindig zu machen.
Dazu gilt es sich erst einmal selbst Platz und Bewegungsfreiheit gegenüber der Tradition zu schaffen: „[Der Mensch] muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquirirt, und endlich verurtheilt; jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden – denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen. Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urtheil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht."[24] Diese „dionysische Spur", die bereits mit der „*Geburt der Tragödie*" und deren Widerspiel zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen begonnen hatte, zieht sich durch das gesamte Werk Nietzsches hindurch, und zuletzt wird er sich (nicht nur) im Wahn mit dem Gott Dionysos identifizieren.
Hat man auf diese Weise die Tradition hinter und unter sich gebracht, fällt der Blick auf die eigene Zeit – und die zeigt sich im Hinblick auf die Bildung und deren Ziele (damals wie heute ...) wenig auf der Höhe:
„Der ‚Bund von Intelligenz und Besitz' ... gilt geradezu als eine sittliche Anforderung. Jede Bildung ist hier verhaßt, die einsam macht, die über Geld und Erwerb hinaus Ziele steckt, die viel Zeit verbraucht: man pflegt wohl solche aridere Bildungstendenzen als ‚höheren Egoismus' als ‚unsittlichen Bildungsepikureismus' abzuthun. Nach der hier geltenden Sittlichkeit wird freilich etwas Umgekehrtes verlangt, nämlich eine *rasche* Bildung, um schnell ein geldverdienendes We-

sen werden zu können und doch eine so gründliche Bildung, um ein *sehr vie1* Geld verdienendes Wesen werden zu können. Dem Menschen wird nur so viel Kultur gestattet als im Interesse des Erwerbs ist, aber so viel wird auch von ihm gefordert. Kurz: die Menschheit hat einen nothwendigen Anspruch auf Erdenglück – darum ist die Bildung nothwendig – aber auch nur darum!"[25] Im Nachlass notiert er dazu bereits 1870/1: „Über die *Arbeit* denken die Hellenen wie wir über die Zeugung. Beides gilt als schmählich, doch wird keiner deshalb das Resultat für schmachvoll erklären. Die ‚Würde der Arbeit' ist eine moderne Wahnvorstellung der dümmsten Art. Sie ist ein Traum von Sklaven. Alles quält sich um elend weiter zu vegetieren. Und die verzehrende Lebensnoth, die Arbeit heißt, soll ‚würdevoll' sein? Dann müßte das Dasein selbst etwas Würdiges sein. Nur die Arbeit, die vom willefreien Subjekt gethan wird, ist würdevoll. Somit gehört zu wahrer Kulturarbeit ein begründetes sorgenbefreites Dasein. Umgekehrt: zum Wesen einer Kultur gehört das Sklaventhum."[26] Ein Gedanke, den er blind gegenüber allen realen sozialen und gesellschaftlichen Fragestellungen, in verschiedenen Variationen bis zuletzt beibehalten wird: „*Die Arbeiter-Frage*. – Die Dummheit, im Grunde die Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache *aller* Dummheiten ist, liegt darin, dass es eine Arbeiter-Frage giebt. Über gewisse Dinge *fragt man nicht:* erster Imperativ des Instinktes. – Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidner zu fragen. ... Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herrn erzieht. –" [27]

In *Menschliches Allzumenschliches* konkretisiert er für das Individuum: „... wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Sclave."[28] Diese Forderung, dass jeder Mensch zwei Drittel seines Tages für sich haben sollte, ist ein auch heute in ernsthaften Überlegungen zur Auffassung der Arbeit anzutreffender Gedanke – und sicherlich eine nicht unwichtige Voraussetzung für ein glücklich gelingendes und erfülltes Leben (wenn auch die heutige Nutzenmaximierung, genannt Globalisierung, eher wieder in die gegenteilige Richtung des Versklavung jedenfalls eines Teiles der arbeitenden Menschen zu drängen scheint: Wie anders sollte man es nennen, wenn eine Vollerwerbstätigkeit Mann/Frau nicht einmal den Lebensunterhalt gewährleistet?).

Nietzsche selbst jedenfalls will nicht Sklave, er will frei sein, und dazu muss er sich selbst zunächst frei *machen*:

„Wenn der große Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikware, als gleichgültig, des Verkehrs und der Belehrung unwürdig. Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ‚sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt tust, meinst, begehrst.'"[29]

„Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst: du würdest dich verpfänden und verlieren. Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann außer dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn. ...
Aber wie finden wir uns selbst wieder? Wie kann sich der Mensch kennen? Er ist eine

dunkle und verhüllte Sache; und wenn der Hase sieben Häute hat, so kann der Mensch sich sieben mal siebzig abziehn und wird noch nicht sagen können: ‚das bist du nun wirklich, das ist nicht mehr Schale'. Zudem ist es ein quälerisches, gefährliches Beginnen, sich selbst derartig anzugraben und in den Schacht seines Wesens auf dem nächsten Wege gewaltsam hinabzusteigen."[30] Das Glück liegt hier also für Nietzsche in der Selbstfindung und Selbstverwirklichung, aber er ist erst noch auf der Suche nach dem Sinn und Ziel für dieses Selbst.

Aus den frühen kulturkritischen Schriften lassen sich somit nur eher allgemeine Fingerzeige für die glückende Lebensgestaltung entnehmen, aber dies wird mit einem Schlag nun ganz anders. Nietzsche rückt jetzt von seinen noch idealistischen Vorstellungen zur Veränderung der Gesellschaft durch das Genie und die Kunst, vor allem derjenigen Wagners, bewusst ab. Hatte er sich im Nachlass dieser Zeit noch notiert: „Meine Religion, wenn ich irgendetwas noch so nennen darf, liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius; Erziehung ist alles zu Hoffende, alles Tröstende heisst Kunst. *Erziehung* ist *Liebe zum Erzeugten*, ein Überschuss von Liebe über die Selbstliebe hinaus. Religion ist ‚*Lieben über uns hinaus*'. *Das Kunstwerk ist das Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus und ein volkommnes*."[31] – so wendet er sich nun ins Gegenteil und wollte dies eigentlich auch seinen Lesern in der Vorrede zum nun anstehenden Werk *Menschliches Allzumenschliches* (1876-1878) mitteilen: „Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben habe: sie sind angenehm, aber unhaltbar. Wer sich frühzeitig erlaubte, öffentlich zu sprechen, ist gewöhnlich gezwungen, sich bald darauf öffentlich zu widersprechen."[32] An anderer Stelle entschuldigt er sich gar, dass er „früher einer gefährlichen Ästhetik Vorschub leistete"![33]
Es ist leicht nachvollziehbar, dass er einen so grundsätzlichen Widerruf dann doch nicht veröffentlichte, und er tat auf Grund der inneren Kohärenz seiner Gedanken auch durch diese „positivistische" Phase seiner „Freigeisterei" hindurch Recht daran. Denn alle Phasen seines Denkens prägt und verbindet vor allem eine Forderung: „Mir scheint dagegen die wichtigste Frage aller Philosophien zu sein, wie weit die Dinge einen unabänderlichen Charakter haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf *die Verbesserung* der *als veränderlich erkannten Seite* der Welt los zu gehen."[34]
1888, bei der Abfassung des *Ecce homo*, sieht er seine eigene damalige Entwicklung selbst klarer: „Jetzt, wo ich aus einiger Ferne auf jene Zustände zurückblicke, deren Zeugniss diese Schriften sind, möchte ich nicht verleugnen, dass sie im Grunde bloss von mir reden. Die Schrift ‚Wagner in Bayreuth' ist eine Vision meiner Zukunft; dagegen ist in ‚Schopenhauer als Erzieher' meine innerste Geschichte, mein Werden eingeschrieben. Vor Allem mein *Gelöbniss*! ... *Was* ich heute bin, *wo* ich heute bin – in einer Höhe, wo ich nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen rede –, oh wie fern davon war ich damals noch! – Aber ich *sah* das Land, – ich betrog mich nicht einen Augenblick über Weg, Meer, Gefahr – *und* Erfolg! ... hier [kommt] im Grunde nicht ‚Schopenhauer als Erzieher', sondern sein *Gegensatz*, ‚Nietzsche als Erzieher', zu Worte."[35]
Aus diesen sich eigentlich diametral widersprechenden Äußerungen – dies ist, wie bereits gesagt, bei Nietzsche der Normalfall –

wird deutlich, wie sich selbst bei ihm, diesem „Selbstkenner“ und „Selbsthenker“[36], das Bewusstsein von sich selbst verändert. Aber Nietzsche wäre nicht Nietzsche, wenn er nicht auch noch aus diesem Widerspruch ein Stück psychologischer Lebenskunst herausschlüge: „An dieser Stelle ist nicht mehr zu umgehn die eigentliche Antwort auf die Frage, *wie man wird, was man ist*, zu geben. Und damit berühre ich das Meisterstück in der Kunst der Selbsterhaltung – der *Selbstsucht* ... Angenommen nämlich, dass die Aufgabe, die Bestimmung, das *Schicksal* der Aufgabe über ein durchschnittliches Maass bedeutend hinausliegt, so würde keine Gefahr grösser als sich selbst *mit* dieser Aufgabe zu Gesicht zu bekommen. Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist. Aus diesem Gesichtspunkte haben selbst die Fehlgriffe des Lebens ihren eignen Sinn und Werth, die zeitweiligen Nebenwege und Abwege, die Verzögerungen, die ‚Bescheidenheiten‘, der Ernst, auf Aufgaben verschwendet, die jenseits der Aufgabe liegen. Darin kann eine grosse Klugheit, sogar die oberste Klugheit zum Ausdruck <kommen>: wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich-*Missverstehn*, Sich-Verkleinern, -Verengern, -Vermittelmässigen zur Vernunft selber. Moralisch ausgedrückt: Nächstenliebe, Leben für Andere und Anderes *kann* die Schutzmassregel zur Erhaltung der härtesten Selbstigkeit sein. Dies ist der Ausnahmefall, in welchem ich, gegen meine Regel und Überzeugung, die Partei der ‚selbstlosen‘ Triebe nehme: sie arbeiten hier im Dienste der *Selbstsucht, Selbstzucht.* – Man muss die ganze Oberfläche des Bewusstseins – Bewusstsein ist eine Oberfläche – rein erhalten von irgend einem der grossen Imperative.“[37]

Man sieht, die Nietzschesche Psychologie der Umkehrung funktioniert auch auf ihn selbst angewandt: Zwar betreibt er eine wirkliche Abkehr, distanziert sich vom Früheren; späterhin aber wird dieser Vorgang im eigenen Bewusstsein, in der eigenen Erinnerung umgefärbt – und die Verantwortung einer fast schon metaphysisch zu nennenden Instanz zugeschoben, es ist die „oberste Klugheit“ eines unbewussten Instinktes des Leibes, die quasi absichtlich ein Selbstmissverständnis herbeiführt, und so wird die ehemalige Abkehr zu einem „Nebenweg“ umformuliert und in den „Hauptstrom“, der die eigentliche „Aufgabe“ ausmacht, eingebettet ...
Zunächst aber analysiert er als „Freigeist“ und „Immoralist“ eigene Irrtümer wie die seiner Zeit, alle Metaphysik und Moral werden unter dem Aspekt einer rein immanenten Entwicklung unter Ablehnung jeglicher „Hinterwelt“ auf den Prüfstand gestellt.
Wie dies schon Ludwig Feuerbach vor allem in seiner Religionskritik vorführte, werden die fehlerhaften Übertragungen menschlicher Sehweisen und Wunschvorstellungen entlarvt und zunächst die Selbstliebe wieder in den ihr gebührenden Rang erhoben:
„Aus sich eine ganze *Person* machen und in Allem, was man thut, deren *höchstes Wohl* in’s Auge fassen – das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer. Wir Alle leiden freilich noch immer an der allzugeringen Beachtung des Persönlichen an uns, es ist schlecht ausgebildet, – gestehen wir es uns ein: man hat vielmehr unsern Sinn gewaltsam von ihm abgezogen und dem Staate, der Wissenschaft, dem Hülfebedürftigen zum Opfer angeboten, wie als ob es das Schlechte wäre, das geopfert werden müsste. Auch jetzt wollen wir für unsere Mitmenschen arbeiten, aber nur so weit, als wir unsern eigenen höchsten Vortheil in dieser Arbeit finden,

nicht mehr, nicht weniger. Es kommt nur darauf an, was man als *seinen Vortheil* versteht; gerade das unreife, unentwickelte, rohe Individuum wird ihn auch am rohesten verstehen.“[38]

Im Nachlass formuliert er dies wenig später so:

Hauptgedanke! Nicht die Natur täuscht uns, die Individuen und fördert ihre Zwecke durch unsre Hintergehung: sondern die Individuen legen sich alles Dasein nach individuellen d. h. falschen Maaßen zurecht; wir wollen damit Recht haben und folglich muß „die Natur“ als Betrügerin erscheinen. In Wahrheit giebt es keine *individuellen Wahrheiten*, sondern lauter individuelle *Irrthümer* – das *Individuum* selber ist ein *Irrthum*. Alles was in uns vorgeht, ist an sich *etwas Anderes*, was wir nicht wissen: wir legen die Absicht und die Hintergehung und die Moral erst in die Natur hinein. – Ich unterscheide aber: die eingebildeten Individuen und die wahren „Lebens-systeme,“ deren jeder von uns eins ist – man wirft beides in eins, während „das Individuum“ nur eine Summe von bewußten Empfindungen und Urtheilen und Irrthümern ist, ein *Glaube*, ein Stückchen vom wahren Lebenssystem oder viele Stückchen zusammengedacht und zusammengefabelt, eine „Einheit,“ die nicht Stand hält. Wir sind Knospen an Einem Baume – was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir *Alles* sein wollten und sollten, eine Phantasterei von „Ich“ und *allem* „Nicht-Ich.“ *Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen!* Schrittweise lernen, das *vermeintliche Individuum abzuwerfen*! Die Irrthümer des ego entdecken! Den *Egoismus als Irrthum* einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus zu verstehen! Das wäre die Liebe zu den *anderen vermeintlichen* Individuen! Nein! Über „*mich*“ und „*dich*“ ***hinaus! Kosmisch empfinden!***[39]

Es sind immer noch die gleichen Motive, die ihn schon in seiner jetzt abgelehnten Kunstmetaphysik angetrieben hatten, und die ihn nun den Blick auf die eigene reale Gegenwart richten lassen, wie sie Nietzsche erscheint:

Was macht heute *unsern* Widerwillen gegen „den Menschen“? – denn wir *leiden* am Menschen, es ist kein Zweifel. – *Nicht* die Furcht; eher, dass wir Nichts mehr am Menschen zu fürchten haben; dass das Gewürm „Mensch“ im Vordergrunde ist und wimmelt; dass der „zahme Mensch“, der Heillos-Mittelmässige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als „höheren Menschen“ zu fühlen gelernt hat; – ja dass er ein gewisses Recht darauf hat, sich so zu fühlen, insofern er sich im Abstande von der Überfülle des Missrathenen, Kränklichen, Müden, Verlebten fühlt, nach dem heute Europa zu stinken beginnt, somit als etwas wenigstens relativ Gerathenes, wenigstens noch Lebensfähiges, wenigstens zum Leben Ja-sagendes...[40] Und: Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen *Zukunft* wächst: seinem „modernen Geiste“ geht vielleicht Nichts so sehr wider den Strich. Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, – man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man „Freiheit.“ Was aus Institutionen Institutionen *macht*, wird verachtet, gehasst, abgelehnt: man glaubt sich in der Gefahr einer neuen Sklaverei, wo das Wort „Autorität“ auch nur laut wird. So weit geht die décadence im Werth-Instinkte unsrer Politiker, unsrer politischen Parteien: *sie ziehn instinktiv vor*, was auflöst, was das Ende beschleunigt.[41]

Trotz all seiner Ablehnung jeglicher Dialektik, sei es in der Weise Platons oder Hegels, denkt Nietzsche selbst offensichtlich antipodisch, zieht „Vermittlungen" nicht in Betracht, sondern beharrt wie schon anfangs in seinem Erstling auf Entgegensetzungen, und so parallelisiert er seine Anschauung von Gesellschaft und Individuum. Angesichts der oben geschilderten Kategorialität aus Empfindung und Ratio – die in Wirklichkeit rückgekoppelt und wechselwirksam aufeinander aufbauen (was denn genauso im Gesellschaftsaufbau für „Herren und Sklaven" gilt)! – soll das Individuum auf dem Weg seiner Selbstwerdung nicht einseitig auf eines der beiden Vermögen setzen, vielmehr bedarf es bei gleichzeitiger strikter Trennung des geschickten und bewussten Zusammenspiels beider: „Wenn nun die Wissenschaft immer weniger Freude durch sich macht und immer mehr Freude, durch Verdächtigung der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst, nimmt: so verarmt jene grösste Quelle der Lust, welcher die Menschheit fast ihr gesammtes Menschenthum verdankt. Desshalb muss eine höhere Cultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschliessbar; es ist diess eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muss geheizt werden, mit Hülfe der erkennenden Wissenschaft muss den bösartigen und gefährlichen Folgen einer Ueberheizung vorgebeugt werden."[42] Nietzsche versucht hier also, sein mythisches Doppelprinzip des Dionysischen und Apollinischen aus der *Geburt der Tragödie* rational zu begründen und physiologisch für das Individuum zu konkretisieren.

Ist diese strikte Antithetik zwischen Emotio und Ratio einerseits höchst problematisch – Nietzsche wird später der Vernunft viel weniger zutrauen als hier noch –, so erlaubt ihm sein Ansatz doch weit vorgreifende psychologische Einsichten gegenüber idealistischen Anschauungen etwa bei Kant und Hegel, die vom Primat des Geistes ausgehen. Im Gegensatz zu jenen ist das leidenschaftliche Streben nach Lust für Nietzsche das Prinzip alles Lebendigen, denn die Erfahrung von Zuwachs (später „Wille zur Macht" genannt) in irgendeiner Form der kategoriellen Möglichkeiten von der Trieberfüllung bis zur höchsten geistigen Erfahrung[43] wird – modern gesprochen: vom Limbischen System, dem emotionalen Zentrum – positiv bewertet: „Wesshalb ist das Erkennen, das Element des Forschers und Philosophen, mit Lust verknüpft? Erstens und vor Allem, weil man sich dabei seiner Kraft bewusst wird, also aus dem selben Grunde, aus dem gymnastische Uebungen auch ohne Zuschauer lustvoll sind. Zweitens, weil man, im Verlauf der Erkenntniss, über ältere Vorstellungen und deren Vertreter, hinauskommt, Sieger wird oder wenigstens es zu sein glaubt. Drittens, weil wir uns durch eine noch so kleine neue Erkenntniss über *Alle* erhaben und uns als die Einzigen fühlen, welche hierin das Richtige wissen. Diese drei Gründe zur Lust sind die wichtigsten, doch giebt es, je nach der Natur des Erkennenden, noch viele Nebengründe."[44]

Etwas später (1880) legt er sich diese Frage nochmals vor: „Wie kommt es nur, daß wir gegen die gründliche *Verlogen- und Verstelltheit* ankämpfen? Ein Gefühl der *Macht*, welche in der Entwicklung und im Wirken unseres Intellekts frei wird, treibt uns: Es macht Appetit."[45] Setzen wir anstelle von „Macht" wieder Zuwachs an *Selbstmächtigkeit* ein, in dem gleichzeitig auch ein Stück

Zuwachs an Freiheit liegt – so deckt sich dies genau mit dem phylogenetischen Prozess des Zugewinns an Eigenaktivität mittels Informationsverarbeitung, als den man den Werdeprozess alles Seienden auffassen kann. Es ist die bewusste Annahme des *Evolutions*auftrags im *kulturellen* Werdegang des Menschen, die sich im agierenden Individuum positiv ausspricht.

Als Platon-Leser schätzte Nietzsche besonders dessen *Symposion*, und so greift er die Schilderung der Stufenleiter des Eros, welche Sokrates von Diotima[46] erzählt wird, auf: „Und damit vorwärts auf der Bahn der Weisheit, guten Schrittes, guten Vertrauens! Wie du auch bist, so diene dir selber als Quell der Erfahrung! Wirf das Missvergnügen über dein Wesen ab, verzeihe dir dein eignes Ich, denn in jedem Falle hast du an dir eine Leiter mit hundert Sprossen, auf welchen du zur Erkenntniss steigen kannst. ... Missachte es nicht, noch religiös gewesen zu sein; ergründe es völlig, wie du noch einen ächten Zugang zur Kunst gehabt hast. Kannst du nicht gerade mit Hülfe dieser Erfahrungen ungeheuren Wegstrecken der früheren Menschheit verständnisvoller nachgehen? Sind nicht gerade auf *dem* Boden, welcher dir mitunter so missfällt, auf dem Boden des unreinen Denkens, viele der herrlichsten Früchte älterer Cultur aufgewachsen? Man muss Religion und Kunst wie Mutter und Amme geliebt haben, – sonst kann man nicht weise werden. Aber man muss über sie hinaus sehen, ihnen entwachsen können; bleibt man in ihrem Banne, so versteht man sie nicht."[47]

Seine nun gewonnene Einstellung zum Leben fasst er so zusammen: „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen – , sondern es *lieben*..."[48]

Neben der Untersuchung der großen Linien richtet Nietzsche sein Augenmerk auch auf einzelne psychologische Beobachtungen im Sinne einer „freigeistigen" Lebenskunst – hier einige Beispiele:

„Wer seine Gedanken nicht auf Eis zu legen versteht, der soll sich nicht in die Hitze des Streites begeben."[49]

„Der Mensch beträgt sich unwillkürlich vornehm, wenn er sich gewöhnt hat, von den Menschen Nichts zu wollen und ihnen immer zu geben." ...

Zwischendurch ein Wort (nicht nur) für Leser, das sicherlich jedem Autor aus dem Herzen gesprochen ist: „Wer etwas Neues wirklich kennen lernen will (sei es ein Mensch, ein Ereigniss, ein Buch), der thut gut, dieses Neue mit aller möglichen Liebe aufzunehmen, von Allem, was ihm daran feindlich, anstössig, falsch vorkommt, schnell das Auge abzuwenden, ja es zu vergessen: so dass man zum Beispiel dem Autor eines Buches den grössten Vorsprung giebt und geradezu, wie bei einem Wettrennen, mit klopfendem Herzen danach begehrt, dass er sein Ziel erreiche. Mit diesem Verfahren dringt man nähmlich der neuen Sache bis an ihr Herz, bis an ihren bewegenden Punct: und diess heisst eben sie kennen lernen. Ist man soweit, so macht der Verstand hinterdrein seine Restrictionen; jene Ueberschätzung, jenes zeitweilige Aushängen des kritischen Pendels war eben nur der Kunstgriff, die Seele einer Sache herauszulocken."[50]

„Lebe im Verborgenen, damit du dir leben *kannst*! Lebe *unwissend* über Das, was deinem Zeitalter das Wichtigste dünkt! Lege zwischen dich und heute wenigstens die Haut von drei Jahrhunderten! Und das Geschrei von heute, der Lärm der Kriege und Revolutionen, soll dir ein Gemurmel sein! Du wirst

auch helfen wollen: aber nur Denen, deren Noth du ganz *verstehst*, weil sie mit dir Ein Leid und Eine Hoffnung haben – deinen *Freunden*: und nur auf die Weise, wie du dir selber hilfst: – ich will sie muthiger, aushaltender, einfacher, fröhlicher machen! Ich will sie Das lehren, was jetzt so Wenige verstehen und jene Prediger des Mitleidens am wenigsten: – *die Mitfreude*!“[51]

Für Befürworter einer Philosophie des Kritischen Rationalismus – der selbst durchaus auch eine Anleitung zu einem gelingenden Leben sein will![52] – mag es interessant sein, dass Nietzsche in dieser seiner „mittleren Phase“ so manchen Grundgedanken Poppers vorwegnimmt, insbesondere dessen wichtigsten:

„... Jetzt aber giebt man Niemandem so leicht mehr zu, dass er die Wahrheit habe: die strengen Methoden der Forschung haben genug Misstrauen und Vorsicht verbreitet, so dass Jeder, welcher gewaltthätig in Wort und Werk Meinungen vertritt, als ein Feind unserer jetzigen Cultur, mindestens als ein zurückgebliebener empfunden wird. In der That: das Pathos, dass man die Wahrheit habe, gilt jetzt sehr wenig im Verhältniss zu jenem freilich milderen und klanglosen Pathos des Wahrheit-Suchens, welches nicht müde wird, umzulernen und neu zu prüfen.“[53]

Im Nachlass heißt es: „es giebt so wenig ‚Ding an sich‘ als es ‚absolute Erkenntniß‘ geben kann. An Stelle der Grundwahrheiten stelle ich Grundwahrscheinlichkeiten – *vorläufig angenommene* ***Richtschnuren***, nach denen gelebt und gedacht wird ...“[54]

„Sieg der antiteleologischen mechanistischen Denkweise als *regulativer Hypothese* 1) weil mit ihr allein Wissenschaft möglich ist 2) weil sie am wenigsten voraussetzt und *unter allen Umständen* erst ausprobirt werden *muß*: – was ein paar Jahrhunderte braucht ...“[55] Nicht eine Philosophie als *Dogma*, sondern als vorläufige Regulative der *Forschung*.“[56]

Denn: „Alles Abweisen und Negieren zeigt einen Mangel an Fruchtbarkeit an: im Grunde, wenn wir nur gutes Ackerland wären, dürften wir nichts unbenutzt umkommen lassen und in jedem Dinge, Ereignisse und Menschen willkommenen Dünger, Regen oder Sonnenschein sehen.“[57]

Die Immunisierung von Behauptungen wird bereits folgendermaßen kritisiert: „Zum Beispiele man *bekräftigt* eine Meinung vor sich dadurch, dass man sie als Offenbarung empfindet, man streicht damit das Hypothetische weg, man entzieht sie der Kritik, ja dem Zweifel, man macht sie heilig.“[58]

Im Gegenteil – alles für die Kritisierbarkeit eigener Thesen tun: „Nie Etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens.“[59]

Denn Wissenschaft *und* Leben sind grundsätzlich experimentell: „Ich lobe mir eine jede Skepsis, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: ‚Versuchen wir's!‘ Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das Experiment nicht zulassen, Nichts mehr hören. Diess ist die Grenze meines ‚Wahrheitssinnes‘: denn dort hat die Tapferkeit ihr Recht verloren.“[60]

Denn: „Skepticismus! Ja, aber ein *Scepticismus der Experimente*! nicht die Trägheit der Verzweiflung“[61].

Wollte man allerdings aus diesen Sätzen schließen, dass Nietzsche einer Vereinigung von Philosophie und Wissenschaft das Wort reden würde, wie dies heute so sehr im Schwange ist, belehrt er uns wenig später eines Anderen – ob Besseren oder Schlechteren, möchte ich hier einmal dahingestellt sein lassen:

„Ich will Niemanden zur Philosophie überreden: es ist nothwendig, es ist vielleicht auch wünschenswerth, daß der Philosoph eine *seltene* Pflanze ist. Nichts ist mir widerlicher als die lehrhafte Anpreisung der Philosophie, wie bei Seneca oder gar Cicero. Philosophie hat wenig mit Tugend zu thun. Es sei mir erlaubt zu sagen: daß auch der wissenschaftliche Mensch etwas Grundverschiedenes vom Philosophen ist.“[62]

In der Zeit der *Fröhlichen Wissenschaft* fühlt sich Nietzsche – vielleicht hat da ja auch die Hochstimmung durch die Bekanntschaft mit Lou Salomé (und seine Verliebtheit!) dazu beigetragen, bekanntlich neigen verliebte Männer zum Gedichtemachen ... – auch wieder zum Reimeschmieden aufgelegt, sein Glück formuliert er jetzt so:

Mein Glück

Seit ich des Suchens müde ward,
Erlernte ich das Finden.
Seit mir ein Wind hielt Widerpart,
Segl ich mit allen Winden.[63]

Und eines seiner schönsten Gedichte, zu dem er in diesem Sinnzusammenhang viele Anläufe unternahm, schenkt er Lou zum Abschied aus Tautenburg, wo sich die beiden drei Wochen „förmlich todt sprechen“:

Freundin! – sprach Columbus – traue
keinem Genueser mehr!
Immer starrt er in das Blaue –
Fernstes lockt ihn allzusehr!

* * *

Wen er liebt, den lockt er gerne
Weit hinaus in Raum und Zeit
Über uns glänzt Stern bei Sterne
Um uns braust die Ewigkeit![64]

* * *

Wenn von „Nietzsche und das Glück“ die Rede ist, sollte dieser wohl glücklichste Zeitraum seines Lebens in der zweiten Hälfte des Jahres 1882 nicht fehlen, in welchem ihm zum wohl einzigen Male „die ganze Nacht die Nachtigallen vor seinem Fenster singen“: „Monte sacro – den entzückendsten Traum meines Lebens danke ich Ihnen.“, schreibt er an Lou, bevor ihm auch hier nur der Schmerz bleibt.[65]

Das „eigentliche Glück“ der Menschheit überfällt Nietzsche am Silvaplaner See und in Genua in Gestalt des Gedankens der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“ und seines „Sohnes Zarathustra“ – er glaubt seine Aufgabe gefunden zu haben, und so verwandelt sich ihm sein Denken in die „*Fröhliche Wissenschaft*“, an deren Ende Zarathustra bereits aufmarschiert. Unter dem Titel „Incipit tragoedia“ beginnt letzterer bereits am Ende des 4. Buches seinen „Untergang“, und das 5. Buch weist auf den „Übermenschen“ voraus:
„Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das *Recht darauf* zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug *unmenschlich* erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebär-

de, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt – und mit dem, trotzalledem, vielleicht *der grosse Ernst* erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie *beginnt* ... "[66]

Dieses vorausliegende Symbol des Nietzscheschen Glücks, der anzustrebende Übermensch, zu dem er uns selbst natürlich nichts eigentlich Konkretes zu sagen vermag, schwankt zwischen den zwei Möglichkeiten, diesen entweder real-natürlich aufzufassen, oder ihn lediglich als richtungsweisendes Ideal hinzustellen. Daraus resultieren dann zwei verschiedene Argumentationsstränge:
– Erstens darüber nachzudenken, wie etwa durch Züchtung und die dazu notwendigen Bedingungen auf den Übermenschen hinzuwirken sei; aus diesem Gedankenkreis stammen sowohl seine Unethik gegenüber den „Viel-zu-Vielen", die man auch noch in den Untergang stoßen solle, die berühmte „blonde Bestie" und jene von ihm nicht benutzten, aber von seiner Schwester im „Willen zur Macht" und von Bäumler in der „Unschuld des Werdens" veröffentlichten Nachlassaufzeichnungen, die sich insbesondere im Dritten Reich propagandistisch einsetzen ließen.[67] Aber auch Nietzsche selbst äußert sich im von ihm selbst veröffentlichten Werk bereits durchaus selbst in dieser Richtung[68] – und im Nachlass spricht er gar, als sei er Himmlers Ghostwriter: „– jene ungeheure *Energie der Größe* zu gewinnen, um, durch Züchtung und anderseits durch Vernichtung von Millionen Mißrathener, den zukünftigen Menschen zu gestalten und *nicht zu Grunde* zu gehen an dem Leid, das man *schafft*, und dessen Gleichen noch nie da war! –"[69]
– Zweitens die Überlegung, dass mit dem heutigen Menschen die evolutionäre Entwicklung des Menschen nicht beendet sein könne und er sich diesem Faktum *aktiv* stellen müsse – das *Werden* ist das Bedeutsame, nicht das *Sein*, wie es bislang alle metaphysische Philosophie in den Vordergrund stellte. Hierin lassen sich denn auch Überlegungen finden, die für uns Heutigen am „Ende der Metaphysik"[70], das Nietzsche mit dem Eintritt der Menschheit in den Nihilismus feststellte, durchaus von Wert sein können, um den lebendigen Anteil des Menschseins an- und aufzunehmen und die Zukunft zu *gestalten* und nicht nur zu *erleiden* – dies zuletzt wohl das Hauptmotiv der Nietzscheschen Philosophie und Leidenschaft:
„Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang ist und ein Untergang. ... Überwindet mir, ihr höheren Menschen, die kleinen Tugenden, die kleinen Klugheiten, die Sandkorn-Rücksichten, den Ameisen-Kribbelkram, das erbärmliche Behagen, das „Glück der Meisten" – ! ... „Der Mensch muss besser und böser werden" – so lehre ich. Das Böseste ist nöthig zu des Übermenschen Bestem."[71]
„Trachte ich denn nach *Glücke*? Ich trachte nach meinem *Werke*!"[72]

Diese Sachlage bringt es mit sich, dass Nietzsches Aussagen im Hinblick auf Glück und Lebenskunst nunmehr meist in *Kritik* – insonderheit auch in Religionskritik wie im *Antichrist* und dem *Gesetz wider das Christentum* – bestehen, indem er aufzeigt, wie der Mensch sich jedenfalls *nicht* verhalten dürfte, wenn er denn diesen Auftrag des Vorwärtsstrebens seiner eigenen Entwicklung wirklich betreiben will. Wie Kierkegaard[73] als Kritiker des „bestehenden Christentums" parallel dazu aufweist, dass es offenbar keinen einzigen wirklichen Christen gebe, so meint Nietzsche aufzeigen zu können, dass seit Sokrates und Platon jedenfalls die

abendländische Menschheit (der er die kulturelle Führung der Welt zuweist) vom mit den vorsokratischen Griechen erschienenen höchsten Ideal des Humanen abgewichen sei; der aus der Reflexion geborenen Vernunft stellt er die „Vernunft des Leibes“ und dessen „gesunde Instinkte“ gegenüber, die bei jenen älteren Hellenen noch intakt gewesen und nun durch eben diese Vernunft verschüttet seien. Nietzsches Kritik ist mithin vor allem Vernunftkritik und eine Aufwertung des Instinkts gegenüber der Ratio. Die Umwertung, welche als Zeitenwende durch die Philosophie der Griechen und das Christentum eingetreten ist, soll in einer erneuten Umkehrung aufgehoben werden[74]: „Sokrates war ein Missverständniss; *die ganze Besserungs-Moral, auch die christliche, war ein Missverständniss* ... Das grellste Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewusst, ohne Instinkt, im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, eine andre Krankheit – und durchaus kein Rückweg zur „Tugend“, zur „Gesundheit“, zum Glück ... Die Instinkte bekämpfen *müssen* – das ist die Formel für décadence: so lange das Leben *aufsteigt*, ist Glück gleich Instinkt.– “[75]

Geben wir daher nun Nietzsches „Sohn“ Zarathustra das Wort, nicht ohne jedoch vorher darauf hinzuweisen, dass Nietzsche sich mit dieser Verfahrensweise selbst widerspricht: Seit *Menschliches Allzumenschliches* bis in die spätesten Werke wird er nicht müde, die Vorzüge des Leibes und die Wichtigkeit des *genetischen* Sammelns und Weitergebens von „hohen“ Eigenschaften des Menschen zu betonen (daher denn auch seine diversen Überlegungen zur „Züchtung“!) – er selbst aber bleibt ohne Weib und Kind, gibt das in ihm „durch Generationen erworbene“ genetische Potenzial nicht in corpore weiter, sondern setzt auf die Durchsetzung seiner Ideen durch Literatur, also auf die *kulturelle* Evolution mittels Tradition, auf die „Meme“ statt auf die Gene. Wie die Wirkungsgeschichte seiner Werke beweist (und in Übereinstimmung damit, dass sich die Evolution des Menschen längst in seine geistigen Fähigkeiten und deren kulturelle Tradierung hinein verlagert hat), hat er damit tatsächlich recht – aber seine „Lehre“ spiegelt dies in *keiner* Weise wieder, sondern geht von einem kruden genetischen Reduktionismus aus, aus dem heraus sich denn auch viele rückwärtsgewandte Vorstellungen Zarathustras nähren. An diesen ist für uns Heutige also nicht unbedingt das damit angestrebte Ziel von Bedeutung, aber wertvoll bleibt die darin geäußerte Kritik an den modernen Zuständen, die in vielen Fällen auch noch für unsere Zeit zutrifft.

Nietzsche selbst sieht sein „Zarathustra-Evangelium ... [als] ein Ereignis ohne Vorbild, Beispiel, Gleichniß in aller Litteratur ...“[76] Und wenn wir seinen eigenen Worten und denen Zarathustras Glauben schenken dürfen, so ist ihm dieses „Evangelium“ aus einem mystischen Untergrund erwachsen: „Begriff des Mystikers: der an seinem eigenen Glück genug und zuviel hat und sich eine Sprache für sein Glück sucht, – er möchte davon *wegschenken*!“[77] ; „das neue Macht-Gefühl: der mystische Zustand, und die hellste kühnste Vernünftigkeit als ein Weg dahin“[78] Wie Meister Eckhart bringt er hier Vernunft und Mystik zusammen ...

Und so nimmt es nicht wunder, dass er zum neutestamentlich inspirierten „Propheten-Ton“ greift, seine sich ins „Schaffende“ wendende Lehre seinem „Sohn Zarathustra“ in den Mund legt, um seine Leser auf den Weg zu sich selbst *und* auf den Weg zum „Übermenschen“ zu bringen. In diesem „und“ liegt ein Widerspruch beschlossen,

den bei der Lektüre des *Zarathustra* loszuwerden schwer fällt; denn wenn uns dieser sagt: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen?“[79] – so ist man gerne geneigt, mit ihm auf dem Wege zur *eigenen* Selbsterkenntnis vorzuschreiten. Doch andererseits schlägt Nietzsche seinem Leser gerade diese „Eigenheit“ sogleich wieder aus der Hand, indem er den „Übermenschen“ als verbindliches Ziel aufstellt, demgegenüber gerade diese „Eigenheit“ des „letzten Menschen“ als „Vorstufe“ des „Übermenschen“ *nicht* in Betracht kommt. Und dies auf dem Hintergrund, dass dieser „Übermensch“ eben nicht das Ergebnis individueller kultureller Bildung, sondern eines Rücklaufs in instinktiv-sinnliche Leiblichkeit und genetischer Züchtung sein soll – 2.500 Jahre geistesgeschichtliche Tradition des Abendlandes sollen vielmehr auf diesem Wege zurück zum vorsokratischen Griechentum „überwunden“ werden. So verbindet sich beim Leser mit jedem zustimmenden Ja zur Kritik am modernen Menschentum im Zeitalter des Nihilismus sogleich ein Nein an den Verheißungen Zarathustras ...

Seht! Ich zeige euch *den letzten Menschen.*
„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt.
Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.
„Wir haben das Glück erfunden“ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. ...
Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.
Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt dass die Unterhaltung nicht angreife.
Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.
Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in’s Irrenhaus.
„Ehemals war alle Welt irre“ – sagen die Feinsten und blinzeln.
Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen.
Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.
„Wir haben das Glück erfunden“ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. –[80]

Gut gesagt, nicht wahr? Wer möchte sich mit einem solchen „letzten Menschen“ identifizieren? Er hat ja so recht, dieser Zarathustra, sagt der Idealist in uns: Lasst uns nach Höherem streben! Und so werden wir dazu denn auch aufgerufen:
„Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens! Euren höchsten Gedanken aber sollt ihr euch von mir befehlen lassen – und er lautet: der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.“[81]
Wie aber reimt sich dies „befehlen lassen“ auf die soeben noch empfohlene Abkehr vom Lehrer? Und wenn wir an das Einleitungszitat denken: Woher nimmt sich Zarathustra das Recht, das Glück anderer Individuen zu beurteilen? Und dies umso mehr, wenn er doch davon ausgeht, dass der Mensch determiniert, es mit der Willensfrei-

heit nichts sei? Und weiter: Werden hier nicht die Glücksperspektiven normaler *Menschen* denunziert zugunsten eines elitären und zukünftigen Glücks der *Menschheit*? Handelt es sich nicht auch hier um Idealismus, der sich nur scheinbar „immanent“ gibt, ähnlich den Zukunftsversprechen bei Marx im Namen des „Kommunismus“?

Auch Nietzsche will den Menschen erlösen, hierin zuletzt seinem alten „Meister“ Wagner nicht unähnlich, seine „Umwertung der Werte“ ähnelt bei Licht betrachtet durchaus einer „Götterdämmerung“, und wie Parsifal die Karfreitagswiese so hält auch Zarathustra eine Art Paradies für uns bereit, wir müssen uns seinem „Befehl“ nur anvertrauen:

Frei steht grossen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame und Zweisame, um die der Geruch stiller Meere weht.

Frei steht noch grossen Seelen ein freies Leben. Wahrlich, wer wenig besitzt, wird um so weniger besessen: gelobt sei die kleine Armuth!

Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Nothwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise.

Dort, wo der Staat *aufhört*, – so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen? –

Also sprach Zarathustra.“[82]

„Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntniss diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch. Lasst sie nicht davon fliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend!

Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück – ja, zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn! ...

Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn.

Euer Geist und eure Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder: und aller Dinge Werth werde neu von euch gesetzt! Darum sollt ihr Kämpfende sein! Darum sollt ihr Schaffende sein!“[83]

Offenbar will Nietzsche dazu übergehen, die „Unsichtbare Hand“ zu *steuern* – mit Adam Smith sollte man diese aber lediglich *korrigieren*! Und Goethes *Zauberlehrling* führt es uns im Bilde vor, wie es ausgeht, wenn wir Prozesse in Gang setzen, die wir nicht überschauen. Nietzsche hat seinen „*Scepticismus der Experimente*“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft* fallen lassen, er glaubt das Wesen der Welt als Wille zur Macht erkannt zu haben, und so zeigt er uns wie Moses mit Zarathustra ein „Gelobtes Land“ in der Ferne. Da das Auge aber nichts wirklich davon zu sehen bekommt, muss er sich anderer Mittel bedienen, um die „höheren Menschen“, auf die er seine Hoffnung setzt, zu motivieren: „Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen.“[84] Nun, genau dies ist es, was er in seinen Spätschriften Wagner vorwirft ... – was dem Künstler gestattet sein mag, ist jedenfalls eines Philosophen unwürdig; und er kann dies auch nur, weil er in Wirklichkeit die Funktion der Wahrheit als Richterin über den Wert eines Experiments aufgegeben hat und die „Wahrheit“ in die Verfügbarkeit des Subjekts verlegt: „Wahr“ ist, was sich als überlegen erweist – und so setzt er alles auf die Karte

des „Übermenschen“: „Ziel: auf einen Augenblick den Übermenschen zu *erreichen*. **Dafür** leide ich *alles*!“[85]

Wie ist Nietzsche diese Art von „Lebenskunst“ selbst bekommen, wie steht es um sein „Glück“ in der Realität? Kaum ein Lebenslauf ist so gut dokumentiert wie der seine, hervorheben möchte ich hier nur die dreibändige Biografie von Curt Janz und die *Chronik in Bildern und Texten* der Stiftung Weimarer Klassik, und so kann sich jeder Leser selbst ein Bild machen. Hier soll uns Nietzsche in einigen eigenen Worten sagen, wie er dies selbst erlebt hat. Hören wir erst seine Selbstcharakteristik, wie er sie Ende Juli 1888 in einem Brief an Carl Fuchs aus Sils Maria gibt:

Wenn Sie je daran kommen sollten ... über mich etwas zu schreiben, so haben Sie die Klugheit, die leider noch Niemand gehabt hat, mich zu *charakterisiren*, zu „beschreiben“, – *nicht* aber „abzuwerthen“. Es giebt dies eine angenehme Neutralität: es scheint mir, daß man sein Pathos dabei bei Seite lassen darf und die *feinere* Geistigkeit um so mehr in die Hände bekommt. Ich bin noch nie charakterisirt – weder als *Psychologe*, noch als *Schriftsteller* („Dichter“ eingerechnet), noch als Erfinder einer *neuen* Art Pessimismus (eines dionysischen, aus der *Stärke* geborenen, der sich das *Vergnügen* macht, das Problem des Daseins an seinen Hörnern zu packen), noch als *Immoralist* (– die bisher höchsterreichte Form der „intellektuellen Rechtschaffenheit“, welche die Moral als Illusion behandeln darf, nachdem sie selbst *Instinkt* und *Unvermeidlichkeit* geworden ist –) Es ist durchaus *nicht* nöthig, nicht einmal *erwünscht*, Partei dabei für mich zu nehmen: im Gegentheil, eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs, mit einem ironischen Widerstande, schiene mir eine unvergleichlich *intelligentere* Stellung zu mir. –“[86]

Dies ist – um es mit H.J. Schmidt auszudrücken[87] – natürlich eine adressatenorientierte Selbstdarstellung. Aber wie sieht es in ihm wirklich aus, wenn er mit sich allein ist, zu sich selbst spricht?

„Nach Glück suchen? Das kann ich nicht. Glücklich machen? Aber es giebt für mich so viel *Wichtigeres*.“[88]

Zum 37. Geburtstag gratuliert er sich selbst folgendermaßen: „Was habe ich gelernt, bis heute (15. Oktober 1881)? Mir selber aus allen Lagen heraus *wohlzuthun* und Anderer *nicht zu bedürfen*.“[89]

Er steht quer zu seiner eigenen Realität, hat sich mit (fast) allen überworfen, Familie und Freunden; auch in sich selbst bringt er es nicht zu einem harmonischen Zusammenspiel von Emotion und Ratio, und so stehen Maske und Mitleid bei Nietzsche in einem engen inneren Zusammenhang:

„Wir kehren uns ab von den traurigen Schauspielen, wir verstopfen das Ohr gegen das Leidende; das Mitleiden würde uns sofort zerbrechen, wenn wir nicht uns (zu) verhärten wüßten. Bleib uns tapfer zur Seite, spöttischer Leichtsinn: kühle uns, Wind, der über Gletscher gelaufen ist: wir wollen nichts mehr ans Herz nehmen, wir wollen zur *Maske* beten.“[90]

In einem Brief an seine Schwester macht er sein Grundmotiv kenntlich:

Was mich an **dieser** Zeit *anekelt*, ist die unsägliche Schwächlichkeit Unmännlichkeit Unpersönlichkeit Veränderlichkeit Gutmüthigkeit, kurz die Schwäche der „Selbst“-sucht, die sich gar noch als „Tugend“ drapiren möchte. Was mir bisher *wohlgethan* hat, war der Anblick von Menschen eines *1angen Willens* – die Jahrzehnde lang schweigen können und sich nicht einmal deshalb mit moralischen Prunkworten aufputzen,

etwa als „Helden“ oder „Edle“, sondern die ehrlich sind, an Nichts besser zu glauben als an ihr Selbst und ihren Willen, dasselbe den Menschen *einzudrücken* für alle, alle Zeit. Pardon! Was mich an R<ichard> W<agner> anzog, war *dies*; insgleichen lebte Schopenh<auer> nur in einem solchen Gefühle.[91]

Obwohl er in der Jugend, in Schulpforta, in Leipzig und in Basel enge Freunde gewinnen konnte, erlebte er sich selbst offenbar stets als „einsam“, als Einzelgänger. Zwar gibt er sich im Werk selbst tapfer: „Auch an der Einsamkeit *leiden* ist ein Einwand, – ich habe immer nur an der ‚Vielsamkeit‘ gelitten ... In einer absurd frühen Zeit, mit sieben Jahren, wusste ich bereits, dass mich nie ein menschliches Wort erreichen würde: hat man mich je darüber betrübt gesehn? –“[92]
Doch im Nachlass klingt es etwas anders: „Allzuviel auf mir, seit wann?, fast von Kindesbeinen an. Meine Philologie war nur eine begierig ergriffene Echappade ... Und keine Gefährten! – Leichtfertig im Vertrauen? Aber ein Einsiedler hat immer zu viel Vorrath davon aufgehäuft, ebenso freilich auch von Mißtrauen.“[93]
So bleibt nur die Flucht ins Wunschdenken: „Es ist Ehren-Sache meiner Freunde, für meinen Namen, Ruf und weltliche Sicherheit thätig zu sein und mir eine Burg zu bauen, wo ich gegen die grobe Verkennung bewahrt bin: ich selbst will keinen Finger mehr dafür rühren.“[94] ... oder fast schon tragisch ins Emotionale gewendet: „Ich suche mir ein Thier, das mir nach tanzt und ein ganz klein Bischen mich – liebt ...“[95]
Und abschließend im Juli 1888 dazu, auf dem Höhepunkt seines Schaffensrausches im letzten Jahr: „Es dauert zehn Jahre schon: kein Laut mehr *erreicht* mich – ein Land ohne Regen. Man muß viel Menschlichkeit übrig haben, um in der *Dürre* nicht zu verschmachten.“[96]

Nun, wir wissen, zuletzt überschritt Nietzsche seinen Rubicon, verwandelte sich in Dionysos – Krankheit (Paralyse), Einsamkeit und euphorisch befeuerte innere Leidenschaft sprengen in ihrer unheimlichen Verbindung die zuletzt nur mühsam gehaltene Balance von Ratio und Emotio zugunsten des unbewussten Urgrunds, von dem Nietzsche bereits in seinem ersten Werk, der Geburt der Tragödie ausging – die apollinische Hirnkammer kann der dionysischen „Ueberhitzung“ nicht mehr vorbeugen.
Und so ist er in gewisser Weise an sein Ziel gekommen: Hatte er in der geschilderten Gegenbewegung gegen die Metaphysik des Dionysischen in seiner mittleren Phase noch 1877 alles auf die Rationalität gesetzt („Zum Schluß: *Vernunft* und *Wissenschaft*, ‚des Menschen *allerhöchste Kraft*!‘“[97]), so entschloß er sich seit Zarathustra in neuerlicher Umkehr zum Glauben an die „große Vernunft des Leibes“, mithin zur Leitung durch die Instinkte, also durch die Irrationalität.

Aber können und sollen wir wirklich quasi aus Vernunft in Selbstabdankung der Rationalität auf diese „Vernunft des Leibes“[98] setzen, wie Nietzsche will, weil die rationale Vernunft seit Sokrates in die Irre gegangen sei, oder halten wir nicht doch lieber an letzterer fest, ganz einfach, weil wir nichts besseres haben? Vielleicht sollten wir insoweit auch die Frage stellen, wie denn Nietzsche diese „Vernunft des Leibes“ beschreiben und aussagen will – braucht nicht auch er dazu zunächst einmal die *rationale* Vernunft? Wie, wenn sie ihn auch und vielleicht gerade diesmal getäuscht hat? Wie, wenn sein Weg zum Herren- und Übermenschen ein noch viel größerer Irrweg wäre als derjenige des Sokrates?
Wie erweckt er überhaupt den *Anschein*, dass seine Umkehrung der „moralischen

Werte“ wenigstens einigermaßen plausibel erscheinen kann? Nun, wie so mancher moderne Philosoph auch heute noch unterscheidet er *nicht* zwischen Moral und Ethik[99], vielmehr verdammt er die *eine* Ethik der Vernunft, um sich damit auf das Vorhandensein *verschiedener Moralen* zurückziehen zu können – so schafft er sich freie Bahn für seine „Umwertung aller Werte“, für seine angebliche „Moral des Lebens selbst“, zu welcher die herrschende christlich-abendländische Moral der „lebensfeindliche Gegensatz“ sei. Hingegen versteht sich Ethik tatsächlich als *Metaebene zu allen Moralen*, entstanden aus der Reflexion *über* (sic!) die Moralen, mit dem Ergebnis der „Wesengleichheit“ der Menschen und den daraus folgenden „allgemeinen Menschenrechten“[100] – ein völlig anderes Resultat, als es uns Nietzsche nahe bringen möchte. Mithin haben wir es bei letzterem mit einer Form von „kosmischer Naturmoral“[101] zu tun, indem Nietzsche vorgibt, „das Leben“ *als solches* (nämlich als Wille zur Macht) erkannt zu haben, und einseitig auf die beobachtbare (quantitative und qualitative) *Steigerung* setzt und deswegen auch die Darwinsche Lehre vom „Kampf ums Dasein“ als Lebens*erhaltung* zurückweist.

Am Ende ist er wieder zurück bei ... Feuerbach und dem Ausgangsgedanken seiner Schrift von 1873 *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*:
„Schluß-Resultat: alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit *entwerthet* haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen – alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich *projicirt* in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die *hyperbolische Naivetät* des Menschen, sich selbst als Sinn und Werthmaß der Dinge {anzusetzen)...“[102]
Bleibt die Frage, warum Nietzsche solche Grundeinsichten nicht auch auf die eigene Perspektive anwendet, vielmehr glaubt, mit seiner „Umwertung“ im Jahre 1888 eine neue Zeitenwende ansetzen zu sollen.
Sein eigenes Lebensziel, sein „Glück“ hat Nietzsche wohl in seinem Schaffen gefunden, und so kann er am Ende seines Weges in den Dionysos-Dithyramben, die er Anfang Januar 1889, im Übergang zum Wahnsinn, fertigstellt, zu sich selbst sagen:

Heiterkeit, güldene, komm!
du des Todes
heimlichster süssester Vorgenuss!
– Lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuss müde ward,
holt dein Blick mich noch ein,
holt dein *Glück* mich noch ein.
Rings nur Welle und Spiel.
Was je schwer war,
sank in blaue Vergessenheit,
müssig steht nun mein Kahn.
Sturm und Fahrt – wie verlernt er das!
Wunsch und Hoffen ertrank,
glatt liegt Seele und Meer.

Siebente Einsamkeit!
Nie empfand ich
näher mir süsse Sicherheit,
wärmer der Sonne Blick.
– Glüht nicht das Eis meiner Gipfel noch?
Silbern, leicht, ein Fisch
schwimmt nun mein Nachen hinaus ...“[103]

„Letzte Erwägung
Könnten wir der Kriege entrathen, um so besser. Ich wüßte einen nützlicheren Gebrauch von den zwölf Milliarden zu machen,

welche jährlich der bewaffnete Friede Europa kostet; es giebt noch andre Mittel, die Physiologie zu Ehren zu bringen, als durch Lazarethe ... Kurz und gut, *sehr* gut sogar: nachdem der alte Gott abgeschafft ist, bin ich bereit, *die Welt zu regieren* ...“[104]

Der Wille zur Überwindung des Nihilismus am Ende der Metaphysik hat seine eigene Basis, die rationale Vernunft, aufgelöst – und so zwingt „Zarathustras Untergang“ auch ganz zuletzt noch zu einem Ja und einem Nein: Aktiv am Schaffen über die Vernunft hinaus tätig zu sein in der Annahme des Vorantreibens der kulturellen Evolution unter Beibehaltung dieser Vernunft als stets gewärtiger Basis, ebenso, wie die Ergebnisse der Vernunft immer an Hand der Daten des Verstandes überprüft werden müssen. Lebenskunst und darauf gründendes „Glück“ erfordern bei aller individuellen Verschiedenheit stets diese Austarierung zwischen innerlicher Lebendigkeit und funktioneller Kontrolle, Dionysos und Apollo.

Nicht für das *Ziel* also, wohl aber für den *Weg* zum Glück hat uns Nietzsche Gültiges zu sagen: Der dazu notwendige Bruch mit dem Herkommen als Voraussetzung der Suche nach dem eigenen Weg – die existentielle Reflexion der Tradition (Moralkritik) wie der eigenen Konditionierungen (Erkenntniskritik) – daraus erwachsend eine aktive und experimentelle Einstellung zum Leben in skeptischer Grundhaltung (amor fati des „Freigeistes“) – Glück als das Gewahrwerden der Zunahme der Selbstmächtigkeit auf diesem Wege – dazu jenen Mut des Philosophen, der ihn zeit seines Lebens auszeichnete: „mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf *die Verbesserung* der *als veränderlich erkannten Seite* der Welt los zu gehen.“

Anmerkungen:

[1] Wer dennoch weitere Fakten zu seiner Vita wünscht, sei auf das Sonderheft Friedrich Nietzsche von Aufklärung & Kritik verwiesen, das zu seinem 100. Todestag im Jahr 2000 herausgekommen ist (teilweise im Internet unter www.gkpn.de publiziert), ebenso wie auf meine Website www.f-nietzsche.de, die aus dem gleichen Anlass begründet wurde.

[2] JGB, KSA 5, S. 57

[3] Überhaupt wäre es – am Rande gesagt – sehr interessant, die ausführlichen Untersuchungen und Folgerungen, die Nietzsche aus der „Schauspieler-Natur“ Wagners gewinnt, auf ihn selbst anzuwenden, ist es doch nicht die einzige Parallele zu seinem Meister: Denken Sie an die Kritik der „kleinsten Motive“ in Wagners „Zukunftsmusik“, die sich ebenso auf den Nietzscheschen Aphorismus anwenden lässt, und wer wäre nach dem Genuss einer seiner späteren Schriften, wenn sich die künstl(eris)che Blendung durch seinen stilistischen Glanz gelegt hat, nicht ebenso irritiert und ratlos wie nach dem Rausch einer Wagner-Oper? Zarathustras Untergang führt uns sowenig hinan wie Siegfrieds Tod, auch hier ist Nietzsche, was er sich stets gewünscht hat: der wahre Erbe Wagners.

[4] Nietzsche selbst lässt neben sich als Stilisten deutscher Sprache lediglich Goethe und Heine gelten – und hat dabei vielleicht nicht einmal Unrecht.

[5] KSA 9, 170

[6] Es spricht viel dafür, dass seine letzten Schriften aus dem „Schreibrausch“ (sic) des Jahres 1888 – also *Der Fall Wagner*, *Der Antichrist*, *Götzendämmerung*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* – bereits unter dem (euphorisierenden) Einfluss der Krankheit stehen.

[7] „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ KSA 6, 63

[8] Und zwar *trotz* des soeben in Anm. 7 zitierten Wortes – Nietzsche selbst wäre zu den zentralen Aussagen seiner Philosophie: der Ewigen Wiederkunft des Gleichen, dem Willen zur Macht und dem Übermenschen niemals ohne *systematisches* Denken gelangt; und so hat er bekanntlich in seinen letzten Jahren auch versucht, seine Gedanken als „wissenschaftliches System“ darzustellen, ist daran aber aus verschiedenen Gründen gescheitert.

[9] KSA 8, 601

[10] KSA 8, 423 (1876/77)

[11] Man denke nur daran, welche Art von Websites

im Internet die meistbesuchten sind.
[12] Dies umschreibt einen konkreten Vernetzungsbestand, der durch genetische und epigenetische Faktoren zustande gekommen ist, insbesondere eine mehr als normale Verbindung zwischen emotionaler Empfänglichkeit und rationaler Bewertung – noch funktioneller ausgedrückt: etwa eine stärker als normale Ausbildung des corpus callosum (des rechte und linke Gehirnhälfte verbindenden Balkens). So haben manche genaue Beobachter wie z.B. Lou Salomé an Nietzsche auch ein „weibliches Moment" („Bisexualität": KSA 15, 125) festgestellt, was diesen Sachverhalt genau trifft.
[13] An Köselitz, Nizza Januar 1888, KSB 8, 231 f. Diese für Nietzsche so bezeichnende Aussage findet sich gleich mehrfach in seinen Schriften, so auch in KSA 6, 64, KSA 13, 478, KSA 13, 488.
[14] s. dazu www.f-nietzsche.de unter „Werke": „Fatum und Geschichte" sowie „Willensfreiheit und Fatum" aus dem Jahr 1862
[15] Dies ist nicht nur eine subjektive Einschätzung, sondern ein weithin übereinstimmender Tenor vieler Internet-Rückmeldungen, die mich im Zusammenhang mit meinem Nietzsche-Projekt (s. Anm.1) erreicht haben. Einen Leitfaden zur Nietzsche-Lektüre gibt H.J. Schmidt in Aufklärung & Kritik 2/2007 S. XXX: „Warum es sich lohnt, Nietzsche zu lesen..."
[16] Nietzsche hat diesen Umstand auch selbst be- und vermerkt; an Peter Gast schreibt er am 9. Dezember 1888: „Ich habe Alles sehr gut gemacht, aber nie einen Begriff davon gehabt, – in Gegentheil! ... Zum Beispiel die diversen Vorreden, das *fünfte* Buch ‚gaya scienza –'" KSA 15, 195
[17] Die Fehlzeiten Nietzsches während seiner Gymnasialzeit in Schulpforta, die zugrundeliegenden Krankheiten und aufschlussreiche Anmerkungen insbesondere zu seinen häufigen Kopfbeschwerden stelle ich im Internet unter www.f-nietzsche.de auf der Seite „Werke" zur Verfügung.
[18] 1880 notiert er sich, diesmal selbstehrlich im Hinblick auf seine starke Myopie: „Ich mag nicht mit Menschen verkehren, weil ich ihr Gesicht nicht sehen kann, und ohne das ist ihr Reden mir verdächtig oder unverständlich, oder – ich rede allein, was mir hinterdrein Scham einflößt." KSA 9, 344
[19] GD KSA 6, 61
[20] KSA 11, 210
[21] Allenfalls ist der Epukureismus für Nietzsche eine *Maske*: „Eine der feinsten Verkleidungs-Formen ist der Epicureismus und eine gewisse fürderhin zur Schau getragene Tapferkeit des Geschmacks, welche das Leiden leichtfertig nimmt und sich gegen alles Traurige und Tiefe zur Wehre setzt. Es giebt ‚heitere Menschen', welche sich der Heiterkeit bedienen, weil sie um ihretwillen missverstanden werden: – sie *wollen* missverstanden sein." JGB, KSA 5, 225-226
[22] JGB, KSA 5, 160-161
[23] DA, KSA 6, 170
[24] UZB II, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; KSA 1, 296
[25] ZBA I, KSA 1, 668
[26] KSA 7, 140
[27] GD, KSA 6, 142/143
[28] MA, KSA 2, 231 f.
[29] UZB III, Schopenhauer als Erzieher, KSA 1, 338
[30] UZB III, Schopenhauer als Erzieher, KSA 1, 340
[31] KSA 8, 46
[32] KSA 8, 463
[33] KSA 8, 531
[34] KSA 8, 230
[35] Eine Besprechung dieser *Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung* findet sich auf meiner Website www.f-nietzsche.de
[36] DD, Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 389 ff.
[37] EH, KSA 6, 293-294
[38] MA, KSA 2, 91
[39] KSA 9, 442 f.
[40] GdM, KSA 5, 277
[41] GD, KSA 6, 141/142. Weiter heißt es damm: „Zeugniss die *moderne Ehe*. Aus der modernen Ehe ist ersichtlich alle Vernunft abhanden gekommen: das giebt aber keinen Einwand gegen die Ehe ab, sondern gegen die Modernität. Die Vernunft der Ehe – sie lag in der juristischen Alleinverantwortlichkeit des Mannes: damit hatte die Ehe Schwergewicht, während sie heute auf beiden Beinen hinkt. Die Vernunft der Ehe – sie lag in ihrer principiellen Unlösbarkeit: damit bekam sie einen Accent, der, dem Zufall von Gefühl, Leidenschaft und Augenblick gegenüber, *sich Gehör zu schaffen* wusste. Sie lag insgleichen in der Verantwortlichkeit der Familien für die Auswahl der Gatten. Man hat mit der wachsenden Indulgenz zu Gunsten der *Liebes*-Heirath geradezu die Grundlage der Ehe, Das, was erst aus ihr eine Institution *macht*, eliminirt. Man gründet eine Institution nie und nimmermehr auf eine Idiosynkrasie, man gründet die Ehe *nicht*, wie gesagt, auf die „Liebe," – man gründet sie auf den Geschlechtstrieb, auf den

Eigenthumstrieb (Weib und Kind als Eigenthum), auf den *Herrschafts-Trieb*, der sich beständig das kleinste Gebilde der Herrschaft, die Familie, organisirt, der Kinder und Erben *braucht*, um ein erreichtes Maass von Macht, Einfluss, Reichthum auch physiologisch festzuhalten, um lange Aufgaben, um Instinkt-Solidarität zwischen Jahrhunderten vorzubereiten. Die Ehe als Institution begreift bereits die Bejahung der grössten, der dauerhaftesten Organisationsform in sich: wenn die Gesellschaft selbst nicht als Ganzes für sich *gutsagen* kann bis in die fernsten Geschlechter hinaus, so hat die Ehe überhaupt keinen Sinn. – Die moderne Ehe *verlor* ihren Sinn, – folglich schafft man sie ab. –"

[42] MA, KSA 2, 209

[43] So gewährt ja die „unio mystica" des Mystikers als die „größtmögliche" Erfüllung in der „Alleinung" auch die größtmögliche Lusterfahrung, übrigens sehr parallel zur Ich-Auslöschung im Orgasmus ... – auch diese „Alleinung" besteht vor allem in einem „Ich-Verlust", der allerdings positiv gewertet wird. Im Gegensatz dazu wird der Orgasmus bei den meisten Denkern negativ gesehen, und daher haben es auch die Religionen, weil diese den registrierten Ich-Verlust und damit des Rationalen stark negativ bewerten.

[44] MA, KSA 2, 209 f.

[45] KSA 9, 269

[46] Platon, Symposion 211 c – 212 a

[47] MA, KSA 2, 235 f.

[48] EH, KSA 6, 291-297

[49] MA, KSA 2, 243

[50] MA, KSA 2, 350

[51] FW, KSA 3, 568

[52] „Kaum eine andere Philosophie, Religion oder Weltanschauung dürfte heute ein ähnlich umfangreiches Angebot von Methoden und Argumenten zur Verfügung stellen wie der Kritische Rationalismus. Er beansprucht, in allen Gebieten des Wissens und Handelns etwas zu sagen zu haben: in der Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, in der Moral und in der Politik, in der Metaphysik, im Alltagsdenken und sogar noch in der Kunst." (Hans-Joachim Niemann in *Lexikon des Kritischen Rationalismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, S. VII

[53] MA, KSA 2, 359

[54] KSA 10, 644

[55] KSA 11, 252

[56] KSA 11, 266

[57] MA, KSA 2, 515

[58] MR KSA 3, 62

[59] MR, KSA 3, 244

[60] FW, KSA 3, 415/16

[61] KSA 9, 287

[62] KSA 11, 271

[63] FW, KSA 3, 353

[64] Abgedruckt in *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Hg. Ernst Pfeiffer, Insel Verlag, Frankfurt 1970, S. 241

[65] Die ausführliche Darstellung dieser für Nietzsche so bedeutsamen Episode mit vielen Dokumenten und Bildern im Internet unter www.f-nietzsche.de.

[66] FW, KSA 3, 571 u. 636/637

[67] Ausführliche Besprechung dieser Zusammenhänge auf meiner Nietzsche-Seite www.f-nietzsche.de unter „Philosophie/Der Wille zur Macht: Nietzsche-Rezeption 1939"

[68] JGB, KSA 5, 126-128: „... wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung: wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? – Nach *neuen Philosophen*, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und ‚ewige Werthe' umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf *neue* Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen *Willen*, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Ge-sammt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher ‚Geschichte' hiess, ein Ende zu machen – der Unsinn der ‚grössten Zahl' ist nur seine letzte Form –: dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nöthig sein, an deren Bilde sich Alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, blass und verzwergt ausnehmen möchte."

[69] KSA 11, 98

[70] „Kurz: Die Kategorien „Zweck", „Einheit", „Sein", mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *werthlos aus* ...", KSA

13, 48

[71] Z, KSA 4, 357-359

[72] Z, KSA 4, 408

[73] Es ist schade, dass Nietzsche erst im Jahr 1888 von G. Brandes auf Kierkegaard aufmerksam gemacht wurde; er antwortet ihm: „Ich habe mir für meine nächste Reise nach Deutschland vorgenommen, mich mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen ... Dies wird für mich, im besten Sinn des Wortes, *von Nutzen* sein, – und wird dazu dienen, mir meine eigne Härte und Anmaaßung im Urtheil ‚zu Gemüthe zu führen'.– (KSB 8, 259)

[74] Im Gefolge Nietzsches setzt auch Heidegger genau an diesem Punkt neu an, wenn er behauptet, die Griechen hätten die Frage nach dem Sein *falsch* gestellt ...

[75] GD, KSA 6, 73

[76] KSA 12, 234

[77] KSA 11, 79

[78] KSA 11, 212

[79] Z, KSA 4, 101

[80] Z, KSA 4, 19-20

[81] Z, KSA 4, 59-60

[82] Z, KSA 4, 61-64

[83] Z, KSA 4, 99 f.

[84] JBG, KSA 5, 95

[85] KSA 10, 167

[86] KSB 8, 375 f.

[87] siehe H.J. Schmidt, *Wider weitere Entnietzschung Nietzsches*, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2000, S. 144

[88] KSA 11, 280

[89] KSA 9, 621

[90] KSA 12, 80

[91] An die Schwester aus Genua November 1885, KSB 6, 451. Allerdings kann von einem „Jahrzehnte schweigenden Wagner" wohl kaum die Rede sein ... – es gibt keinen anderen Komponisten, der über seine gesamte Schaffenszeit hinweg sich stets lautstark öffentlich geäußert hat.

[92] EH, KSA 6, 297

[93] KSA 12, 57. Wenig später notiert er sich zur gleichen Problematik: „Inter pares: ein Wort, das trunken macht, – so viel Glück und Unglück schließt es für den ein, welcher ein ganzes Leben allein war; der Niemandem begegnet ist, welcher zu ihm gehörte, ob er schon auf vielerlei Wegen gesucht hat; der im Verkehre immer der Mensch der wohlwollenden und heiteren Verstellung, der gesuchten und oft gefundenen Anähnlichung sein mußte und jene gute Miene zum bösen Spiele aus allzulanger Erfahrung kennt, welche ‚Leutseligkeit' heißt, – mitunter freilich auch jene gefährlichen herzzerreißenden Ausbrüche aller verhehlten Unseligkeit, aller nicht erstickten Begierde, aller aufgestauten und wild gewordenen Ströme der Liebe, – den plötzlichen Wahnsinn jener Stunde, wo der Einsame einen Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels und kostbarstes Geschenk behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen, – mit Ekel nunmehr vor sich selber, wie beschmutzt, wie erniedrigt, wie sich selbst entfremdet, wie an seiner eignen Gesellschaft krank – ." KSA 12, 71

[94] KSA 12, 169

[95] KSA 13, 503

[96] KSA 13, 531

[97] KSA 8, 434

[98] „Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe als in deiner Vernunft. Und auch das, was du deine Weisheit nennst, – wer weiß wozu dein Leib gerade diese Weisheit nöthig hat." KSA 10, 179

[99] Dass Nietzsche der Zusammenhang von Moral und Ethik unklar ist, zeigt sich gut im folgenden Nachlassfragment: „Was ist der Charakter dieser Moralität? Sind die Europäer wirklich *vermöge* dieses moralischen Charakters die ersten und herrschenden Menschen des Erdballs? Aber wonach bemißt man den Rang der verschiedenen Moralitäten? Zudem wollen es die Nicht-Europäer wie die Chinesen gar nicht Wort haben, daß die Europäer sich durch *Moralität* vor ihnen auszeichneten. Es gehört vielleicht mit zum Wesen der jüdischen Moralität, daß sie sich für die erste und höchste hält: es ist vielleicht eine Einbildung. Ja man kann fragen: giebt es überhaupt eine Rangordnung der Moralität[en?] Giebt es einen Kanon, der über allen waltet, das Sittliche definirt ohne Rücksicht auf Volk, Zeit, Umstände, Erkenntnißgrad? Oder ist eine Ingredienz aller Moralen, der Grad von Anpassung an die Erkenntniß, vielleicht das, was eine Rangordnung der Moralen ermöglicht?" KSA 9,23

[100] Nietzsche akzeptiert bereits 1877 solche Menschenrechte nicht. „Im Naturzustande gilt der Satz nicht: ‚was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig', sondern da entscheidet die Macht. ... Menschenrechte giebt es nicht." KSA 8, 482

[101] **Ersatz** ... des kategorischen Imperativs durch den *Natur-Imperativ* – KSA 12, 348

[102] KSA 13, 49 (Ende 1887 in Nizza)

[103] DD, KSA 6, 396
[104] Aus dem Nachlass von Anfang 1889, KSA 13, 646, drittletzte Aufzeichnung.

Siglen der Werke Nietzsches, zitiert nach der Kritischen Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter/dtv (abgekürzt KSA)

ZBA	Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten I-V
UZB	Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV
MA	Menschliches Allzumenschliches
MR	Morgenröthe
FW	Die Fröhliche Wissenschaft
Z	Also sprach Zarathustra
JBG	Jenseits von Gut und Böse
GdM	Genealogie der Moral
GD	Götzen-Dämmerung
EH	Ecce homo
DD	Dionysos-Dithyramben
DA	Der Antichrist

Dr. Günter Gödde (Berlin)

Askese als Lebensform, therapeutisches Prinzip und Axiom der Lebenskunst bei Freud

In der Gründungsphase der Psychoanalyse hatte Freud keine Scheu, eine explizite Verbindung zwischen Psychotherapie und antiker Lebens- und Heilkunst herzustellen. So betonte er in einem 1904 vor dem Wiener medizinischen Doktorenkollegium gehaltenen Vortrag, dass die Psychotherapie „kein modernes Heilverfahren" sei. „Im Gegenteil, sie ist die älteste Therapie, deren sich die Medizin bedient hat."[1]

Gerade Freud hat dann aber maßgeblich zur Verleugnung der Tradition der Lebenskunst beigetragen, da er die Psychotherapie – einseitig – der Wissenschaft zuordnete und diese strikt von der Philosophie und der Kunst abgrenzte. Den tieferen Grund für diese Verleugnung kann man darin sehen, dass die Psychoanalyse in ihrer Entwicklung zunehmend unter Legitimationsdruck geriet und sich aus Gründen der Selbstbehauptung dem Diktat der Wissenschaftlichkeit unterwarf.

Je weiter die Professionalisierung der Psychotherapie im 20. Jahrhundert voranschritt, desto mehr traten die Bezugnahmen auf die Tradition der Lebenskunst in den Hintergrund. „Wertungen" aller Art, seien es ethische, ästhetische, pädagogische oder lebenspraktische, wurden weitgehend aus der als wissenschaftlich und wertfrei verstandenen Psychoanalyse und Psychotherapie ausgegrenzt.[2] Demgemäß wurden die philosophische Wert- und Lebensorientierung und die damit eng zusammenhängende Thematik der praktischen Lebenskunst – sowohl des Patienten als auch des Therapeuten – zumeist nur noch implizit behandelt.

Man kann aber von einer eigenen „impliziten" Philosophie Freuds[3] sprechen, die vor allem in drei Bereichen als relevant und vertiefenswert erscheint: im Spannungsfeld von Romantik und Aufklärung, in weltanschaulicher Hinsicht und im Hinblick auf therapeutische Hintergrundannahmen.

Ausgehend von Freuds Lebensentwurf und Lebensform möchte ich an der Einstellung zur *Askese* zeigen, dass seine am Abstinenz- und Versagungsprinzip orientierte Therapeutik der Tradition der antiken Lebens- und Heilkunst nahe steht und dass er sich mit seiner Skepsis gegenüber den menschlichen Glücksmöglichkeiten in den Bahnen der Lebenskunstlehren Schopenhauers und Nietzsches bewegt hat.

I. Aspekte einer asketischen Lebensform

Sigmund Freud wurde am 6. Mai 1856 im mährischen Freiberg geboren. Als Erstgeborener einer 21jährigen Mutter nahm er eine bevorzugte Stellung unter den acht Geschwistern ein. Das bei sich selbst konstatierte „Eroberergefühl, eine Zuversicht des Erfolges, welche nicht selten den Erfolg nach sich zieht", führte er darauf zurück, dass er „der unbestrittene Liebling der Mutter" gewesen sei.[4] Allerdings war Amalia Freud in den ersten Jahren nach Sigmunds Geburt erheblichen Belastungen ausgesetzt. 11 Monate später gebar sie den zweiten Sohn Julius, der Tb-krank

war und bereits im ersten Lebensjahr starb. Zu diesem Zeitpunkt war sie schon wieder schwanger und kam noch im selben Jahr – 1858 – mit ihrer Tochter Anna nieder. Als „Ersatzmutter“ für Sigmund fungierte in dieser Zeit eine tschechische Kinderfrau, zu der er eine intensive Bindung einging, bis sie wegen eines (angeblichen) Diebstahls aus der Familie verstoßen wurde. Man darf wohl annehmen, dass „der Verlust der Kinderfrau für den präödipalen Jungen womöglich traumatischer Natur war“ und „seine Erfahrungen mit der zeitweise abwesenden oder überforderten Mutter nicht minder“.[5]

Sigmunds Vater Jakob war bei der Eheschließung 40 Jahre alt. Für ihn war es die dritte Ehe. Bis 1855 scheint er ein erfolgreicher Kaufmann gewesen zu sein. In den folgenden Jahren bis 1859 blieb ihm aber der geschäftliche Erfolg versagt, so dass er sich zu einem Umzug zunächst nach Leipzig, dann nach Wien veranlasst sah. Auch in Wien gelang es ihm offenbar nicht, an seine früheren beruflichen Erfolge anzuknüpfen. Wie sehr Sigmund mit den materiellen Nöten seines Vaters beschäftigt war, lässt sich einem Brief aus dem Jahre 1884 entnehmen: „Gestern traf ich den Vater auf der Straße, noch immer von Projekten erfüllt, noch immer hoffend. Ich übernahm es, Emanuel und Philipp [den beiden älteren Halbbrüdern] zu schreiben, um ihm aus einer gegenwärtigen dringenden Verlegenheit zu helfen. Er will es nicht tun, weil er sich für schlecht behandelt hält“.[10]

In diesem Zusammenhang ist auch Freuds Einstellung zum *Geld* aufschlussreich. Als 15jähriger veröffentlichte er in der Schülerzeitschrift Musarion einige „Zerstreute Gedanken“ und darunter einen bezeichnenden Aphorismus – übrigens sein frühestes literarisches Zeugnis: „Gold bläht den Menschen auf, wie Luft eine Schweinsblase“. Ein zweiter Aphorismus lautet: „Der ist der schlimmste Egoist, dem es nie eingefallen, sich für einen zu halten“.[6] Der junge Freud scheint damals – im Jahre 1871 – schon etwas von der Korruption der Geldkreise in der liberalen Ära mitbekommen zu haben. Von dieser sittlichen Verwerfung des Geldes kann man eine Linie zu jener Negation des Geldes als Glücksquelle ziehen, die Freud in einem Jahrzehnte später geschriebenen Brief an seinen Berliner Freund Wilhelm Fließ äußerte: „Glück ist die nachträgliche Erfüllung eines prähistorischen Wunsches. Darum macht Reichtum so wenig glücklich; Geld ist kein Kinderwunsch gewesen“.[7]

Auf dem Leopoldstädter Realgymnasium, das Freud von 1865 bis 1872 besuchte, war er ein sehr guter Schüler. „Man würde es mir kaum ansehen“, schrieb er rückblickend, „und doch war ich schon in der Schule immer ein kühner Oppositionsmann, war immer dort, wo es ein Extrem zu bekennen und in der Regel dafür zu büßen galt. Als ich dann eine bevorzugte Stellung als langjähriger Primus bekam, als man mir allgemein Vertrauen schenkte, hatte man sich auch nicht mehr über mich zu beklagen“.[8]

Hinsichtlich seiner *Erotik* hat Freud strenge Diskretion gewahrt. Es dauerte bis 1946, als einer seiner Biographen erkannte, dass es sich bei dem Fallbeispiel in Freuds Aufsatz „Über Deckerinnerungen“ um eine versteckte Selbstdarstellung handelte.[9] Was Freud den Patienten sagen ließ, hatte er selbst bei einem Ferienaufenthalt in seiner mährischen Heimat erlebt: „Ich war siebzehn Jahre alt, und in der gastlichen Familie war eine fünfzehnjährige Tochter, in die ich mich sofort verliebte. Es war

meine erste Schwärmerei, intensiv genug, aber vollkommen geheim gehalten. Das Mädchen reiste nach wenigen Tagen ab […] und diese Trennung nach so kurzer Bekanntschaft brachte die Sehnsucht erst recht in die Höhe. Ich erging mich viele Stunden lang in einsamen Spaziergängen durch die wiedergefundenen herrlichen Wälder mit dem Aufbau von Luftschlössern beschäftigt [und] zweifelte natürlich keinen Augenblick, dass ich sie unter den Umständen, welche meine Phantasie schuf, ebenso heiß geliebt hätte, wie ich es damals wirklich empfand".[10] Das Objekt seiner ersten Verliebtheit war Gisela Fluß, die Schwester seines Jugendfreundes Emil. Was die Biographen aufhorchen ließ, war das Geheimnis, das er zeitlebens aus dieser zarten Romanze machte. So suchte er eine weitere Veröffentlichung seines Aufsatzes lange hinauszuschieben und nahm eine Korrektur vor, um nicht mit dem „Patienten" identifiziert zu werden.[11]

Um den inneren Konflikt des jungen Freud zu rekonstruieren, hat Kurt Eissler eine Parallele zu Goethes besser dokumentierten Pubertätskrisen gezogen. Für fast jeden Pubertierenden des Goethe-Freud-Typus gelte, dass er in eine Hilflosigkeit verfalle, „wenn er zum ersten Male in eine erotisch-sexuelle Objektbeziehung geworfen wird und die Frustration der an ein Objekt gebundenen Sexualwünsche ertragen muß". Eine solche Hilflosigkeit und Sexualhemmung sei bei Freud auf ein zeitliches Voraneilen der Ich-Entwicklung vor der Libidoentwicklung zurückzuführen. Dafür spreche, dass bei ihm schon im Gymnasium Ich-Fähigkeiten wie Intelligenz, Witz, Sarkasmus, Wissen und Bildung stark ins Auge fallen und zu „Hauptwaffen werden im Rivalitätskampf mit dem gleichen Geschlecht bei Vernachlässigung des erotisch-sexuellen Elementes".[12] Offenbar hat dieser erste Ausbruch von Verliebtheitsgefühlen den jungen Freud zu einem erotischen Rückzug veranlasst, der immerhin zehn Jahre dauerte. Eissler betrachtet das Gisela-Erlebnis als „das tragende Trauma", das Freud in der Pubertätszeit erlebt hat. Ein Brief an seine Verlobte Martha Bernays gebe „die Stimmung jener Jahre wieder, die in strengster geistiger Askese unter der Aufsicht des strengsten Lehrers mit der Anwendung der ‚tatsächlichsten' Methode, nämlich der mikroskopischen, verbracht werden".[13] In dem hier angesprochenen Brief heißt es: „Denke ich mir aber, wie ich jetzt gewesen wäre, wenn ich Dich nicht gefunden hätte, ohne Ehrgeiz, ohne viel Freude an den leichteren Genüssen der Welt, ohne im Banne des Goldzaubers zu stehen und dabei mit ganz mäßigen geistigen und ganz ohne materielle Mittel, ich wäre so elend umhergeirrt und verfallen. Du gibst mir jetzt nicht nur Ziel und Richtung, auch soviel Glück, dass ich mit der sonst armseligen Gegenwart nicht unzufrieden bin, Du gibst mir Hoffnung und Sicherheit des Erfolgs".[14]

In Freuds Braut-Briefen enthüllt sich wieder jene Leidenschaftlichkeit, wie er sie in seiner Verliebtheit in Gisela Fluß erstmals erfahren hat. Er zeigt sich darin als eifersüchtiger Liebhaber, der geradezu von Hass auf zwei vermeintliche Rivalen erfüllt ist.[15]

Aufschlussreich sind auch die Briefe, in denen Freud seinem Jugendfreund Eduard Silberstein die Beziehung zu einem 16-jährigen Mädchen auszureden sucht. Als Mann sei er fähig, „in wilde Gefühle zu versinken" und dennoch die Zügel der Moral nicht zu verlieren. Anders sei es bei der Frau und erst recht bei einem kaum

den Kinderschuhen entwachsenen Mädchen, das „zum ersten Male das – berechtigte – Gebot der Sitte übertritt, Zusammenkünfte gegen den Willen ihrer Eltern und Briefwechsel mit einem Fremden hat. [...] Ich wäre hoch erfreut, wenn Du anstatt über meinen Predigerton – den ich leider nicht vermeiden kann – zu lachen, mir folgtest und weder Rendez-vous noch heimlichen Briefwechsel führen würdest“.[16]

In einem weiteren Brief ermahnt er Silberstein, die Freiheit, die ihm das Studentenleben biete, für sich selbst und seine Bildung ernst zu nehmen: „Ich begreife die fieberhafte Hast nicht, mit der Du der Jugend entfliehen willst. Bedenke, daß Du, wenn einmal erwachsen und ausgebildet, den tausend Anforderungen unterworfen sein wirst, die Deine eigene und die noch zu erwerbende Familie, das bürgerliche und das öffentliche Leben, vielleicht auch noch die wissenschaftliche Arbeit an Dich stellen werden. Findest Du Vergnügen daran, im Stilleben der eigenen Gedanken und Gefühle für Deine Ausbildung zu sorgen und an Dir selbst die ungestörte Freude zu haben, die die Verteilung des Interesses und die Vermehrung der Sorgen im späten Alter Dir nie mehr gönnen werden, so benütze die Zeit dazu, die von Deinen Eltern und allen andern dazu bestimmt ist; denn ist die Jugend vorbei, so kann man Dir jeden Moment übelnehmen, in dem Du bloß Dich im Auge hast. […] die Jugend ist nur die Schonzeit, die das Schicksal unserer Kräftigung gönnt...“[17]

Wie in den Jugendbriefen, kommt Freud auch in den Braut-Briefen auf seine *Askese* zu sprechen: „Das Gesindel lebt sich aus und wir entbehren. Wir entbehren, um unsere Integrität zu erhalten, wir sparen mit unserer Gesundheit, unserer Genußfähigkeit, unseren Erregungen, wir heben uns für etwas auf, wissen selbst nicht für was – und diese Gewohnheit der beständigen Unterdrückung natürlicher Triebe gibt uns den Charakter der Verfeinerung“.[18]

Bei seiner Entscheidung für das Medizin-Studium habe er keine „besondere Vorliebe für die Stellung und Tätigkeit des Arztes“, sondern eher eine „Art von Wissbegierde“ verspürt.[19] Seine Hoffnungen richteten sich darauf, „Forscher im Fach Biologie“ zu werden.[20] 1876 trat er als 20jähriger in das physiologische Labor von Ernst Brücke ein, wo er sich histologischen Forschungen an niedrigsten Fischen und Flusskrebsen widmete und „endlich Ruhe und volle Befriedigung“ fand.[21] Am liebsten wäre er am physiologischen Institut geblieben, um dort eine Universitätskarriere zu machen. Erst nach der Verlobung mit Martha Bernays und einer ernsten Unterredung mit Brücke vollzog er einen Sinneswandel. Er sprach von einer „Wendung“, als „mein über alles verehrter Lehrer den Leichtsinn meines Vaters korrigierte, indem er mich mit Rücksicht auf meine schlechte materielle Lage dringend mahnte, die theoretische Laufbahn aufzugeben. Ich folgte seinem Rate, verließ das physiologische Laboratorium und trat als Aspirant in das Allgemeine Krankenhaus ein“.[22]

In den folgenden drei Jahren unterzog er sich einer praktischen Ausbildung in verschiedenen Abteilungen des Wiener Allgemeinen Krankenhauses, um die nötige Fachkompetenz zur Eröffnung einer Privatpraxis und damit die materiellen Voraussetzungen für eine Familiengründung zu schaffen.

An Freuds beruflichem Werdegang springt ins Auge, dass er alles andere als ein ziel-

strebiger Karrierist war. Den „Schlüssel" zu seinem Leben sah er selbst in einem visionärem Drang. An Martha Bernays schreibt er am 19. Juni 1884: „Du kennst doch den Schlüssel zu meinem Leben, daß ich nur von großen Hoffnungen gestachelt für Dinge, die mich ganz erfüllen, arbeiten kann. Ich war ganz lebensunlustig, ehe ich Dich hatte, und jetzt, da Du mein bist ‚im Prinzip', ist, Dich ganz zu bekommen, überhaupt eine Bedingung, die ich dem Leben stelle, an dem mir sonst wenig gelegen ist. Ich bin sehr trotzig und sehr waghalsig und brauche große Anreizungen, habe eine Menge von Dingen getan, die alle besonnenen Menschen für sehr unvernünftig halten müssen. Zum Beispiel als ein ganz armer Mensch Wissenschaft zu treiben, dann als ein ganz armer Mann ein armes Mädchen einzufangen, ich muß in dem Stil weiterleben, viel zu wagen, viel zu hoffen, viel zu arbeiten. Für die gewöhnliche bürgerliche Besonnenheit bin ich lang verloren".[23]

In einem wenige Tage später geschriebenen Brief an Breuer äußert er sich zu dem Konflikt, ob er nach einer langen Zeit der Entsagung „zu meinem Mädchen reisen oder mit leichter Mühe tausend Gulden erwerben soll". Charakteristisch für ihn ist die Begründung, mit der er sich für die Erfüllung seiner Liebesbedürfnisse entscheidet: „Die Reise zu meiner Martha gehört in einen gewissen verwegenen, leichtsinnigen, gegen andere – Sie darunter – rücksichtslosen Lebensplan hinein. Den wollte ich eine Zeitlang aufgeben, um nach bürgerlicher Ängstlichkeit und Besonnenheit zu leben. Davon bin ich aus Mangel an Talent für diese Bekehrung zurückgekommen und will nun nichts tun, was dem Plan widerspricht. Die tausend Gulden bei P. gehören in einen anderen Plan hinein".[24]

Dieser andere Plan kommt auch in einem Brief an Martha zur Sprache: „Es gab eine Zeit, in der ich nichts anderes als wißbegierig und ehrgeizig war und mich Tag für Tag gekränkt habe, daß mir die Natur nicht in gütiger Laune den Gesichtsstempel des Genies […] aufgedrückt hat. Seitdem weiß ich längst, daß ich kein Genie bin […], meine ganze Befähigung zur Arbeit liegt wahrscheinlich in meinen Charaktereigenschaften und in dem Mangel hervorragender intellektueller Schwächen. Ich weiß aber, daß diese Mischung eine für den Erfolg sehr günstige ist, […]. Weißt Du, was mir Breuer eines Abends gesagt hat? […] Er sagte, er hätte herausgefunden, daß in mir unter der Hülle der Schüchternheit ein maßlos kühner und furchtloser Mensch stecke. Ich habe es immer geglaubt, und mich nur nie getraut, es wem zu sagen. Mir war so, als hätte ich den ganzen Trotz und die ganze Leidenschaft unserer Ahnen, als sie ihren Tempel verteidigten, geerbt […]".[25]

Von dieser biographischen Skizze möchte ich nun weitergehen zu Freuds Konzeptualisierung der psychoanalytischen Therapie, in der die Handhabung der Askese einen hohen Stellenwert erlangt hat.

II. Handhabung der Askese als therapeutisches Prinzip

Während der Ausbildung am Wiener Allgemeinen Krankenhaus spezialisierte sich Freud auf Neuropathologie. 1885 habilitierte er sich auf diesem Gebiet und wurde neurologischer Facharzt. Nach einem Studienaufenthalt an der Pariser Salpêtrière bei dem berühmten Neurologen Charcot eröffnete er 1886 eine neurologische Privatpraxis. Von seiner theoretischen und praktischen Ausbildung her war er noch typischer Körpermediziner. Aber in sei-

ner neuen Praxis sah er sich nun tagtäglich vor die Aufgabe gestellt, nervöse Erkrankungen zu therapieren. Mit der Psychotherapie begann er in den späten 1880er Jahren und entwickelte seine Behandlungsmethode in den 1890er Jahren sukzessiv weiter.

Den Ausgangspunkt bildete das hypnotische Suggestionsverfahren à la Bernheim, das sich von den rationalen Methoden der Organmedizin dadurch abhob, dass es in der Hypnose einen wesentlich besseren Zugang zu den Erinnerungen und oft traumatischen Erfahrungen der Patienten ermöglichte. Der Übergang zur „kathartischen Methode" beruhte auf Erkenntnissen, die Freuds älterer Kollege Josef Breuer im Fall Anna O. gewonnen hatte. Dessen ursprünglicher Krankenbericht von 1881 zeigt, dass er sich, relativ frei von theoretischen Vormeinungen, die den Blick auf die Sache selbst verstellt hätten, dem Mitteilungsstrom der Patientin überließ, ohne ihn in vorgegebene Bahnen zu lenken.[26]

Je mehr Freud dem Patienten die Subjektrolle in der therapeutischen Situation zugestand, desto mehr musste er seine therapeutische Technik abwandeln. Schließlich entschloss er sich, ganz auf die Hilfsmittel der Hypnose und Suggestion zu verzichten und den Patienten im Wachzustand „frei assoziieren" zu lassen, um an unbewusste Motivationen und Konflikte des Patienten heranzukommen. Von einer durchgehenden Determinierung alles psychischen Geschehens überzeugt, nahm er an, dass mit dem Aufgeben der bewussten Zielvorstellungen die Herrschaft über den Vorstellungsablauf an verborgene Zielvorstellungen übergehe und oberflächliche Assoziationen nur ein Verschiebungsersatz für tiefer gehende psychische Vorgänge seien.[27]

Im Rahmen der freien Assoziation trat die Analyse unbewusster Konflikte im Spannungsfeld von Wunsch und Abwehr in den Brennpunkt der Therapie. Hinzu kamen das Erinnern und die Rekonstruktion der frühen Kindheitsgeschichte. In vier Schriften unter dem Obertitel „Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung" setzte Freud den Hauptakzent auf das „Wiederholen" als Übertragung der vergessenen Vergangenheit und das „Durcharbeiten" der Widerstände. Sein Therapiekonzept wandelte sich damit „von einer kathartischen Wunscherfüllung zu einer Unternehmung, bei der der Ariadnefaden im Labyrinth der Neurose wieder aufzuwickeln ist". Die Ekstase wich „der Askese einer therapeutischen Aufgabe, in die Arzt und Patient gleichermaßen verwoben sind".[28]

Hervorzuheben ist hier die Verwendung des Begriffs „*Askese*". Das griechische Verb „askein" bedeutet „etwas intensiv bearbeiten"; es bringt also den Aspekt einer regelmäßigen und überlegten Praxis zum Ausdruck.[29] Im Freudschen Praxismodell werden sowohl die Erinnerungen und Phantasien als auch die Übertragungen und Widerstände in einem kontinuierlichen und sorgfältigen Prozess bearbeitet. Askese bedeutet auch „geistige Übung". Die antike Philosophie der Lebenskunst hat ein großes Repertoire an solchen asketischen Übungen entwickelt, wie Lehrgespräche zwischen Meistern und Schülern, philosophische Selbstgespräche, imaginative Übungen (z.B. die Technik der Antizipation künftigen Übels), moralische Übungen wie die Gewissenserforschung und im engeren Sinne „therapeutische Übungen", deren Ziel in der Überwindung von falschen Einstellungen, unsinnigen Begierden und fehlgeleiteten Af-

fekten besteht.[30] Der Begriff der Askese hat darüber hinaus noch die Bedeutung von „Enthaltsamkeit“ und „Selbstüberwindung“.

Wenn Freud den Leitsatz aufstellt: „Die analytische Kur soll, soweit es möglich ist, in der Entbehrung – Abstinenz – durchgeführt werden“,[31] dann kommt diese Doppelbedeutung der Askese zum Tragen: „Das Aufwickeln des Ariadnefadens vollzieht sich als fortgesetzte Übung der analytischen Therapie; und diese Übung ist ihrerseits nur möglich durch zu übende Enthaltsamkeit – nämlich als Enthaltung von der neurotischen Weise der Wunscherfüllung“.[32]

Freud fährt fort: „Sie erinnern sich daran, daß es eine *Versagung* war, die den Patienten krank gemacht hat, daß seine Symptome ihm den Dienst von Ersatzbefriedigungen leisten. […] Er bedient sich der großartigen Verschiebbarkeit der zum Teil freigewordenen Libido, um die mannigfachsten Tätigkeiten, Vorlieben, Gewohnheiten, auch solche, die bereits früher bestanden haben, mit Libido zu besetzen und sie zu Ersatzbefriedigungen zu erheben. […] Man hat die Aufgabe, alle diese Abwege aufzuspüren und jedesmal von ihm den Verzicht zu verlangen, so harmlos die zur Befriedigung führende Tätigkeit auch an sich erscheinen mag“.[33]

Dass Freud in seiner veränderten Behandlungskonzeption nunmehr Begriffe wie „Versagung“, „Abstinenz“, „Entbehrung“, „Anonymität“ und „Neutralität“ eingeführt hat, ist aufschlussreich. Hatte er das „Abstinenzprinzip“ aus der konkreten Erfahrung mit der „Übertragungsliebe“ abgeleitet, so entwickelte er daraus im weiteren ein Prinzip, das den Therapeuten zu einer versagenden Haltung gegenüber den Triebbedürfnissen des Analysanden verpflichtete. Als Begründung führte er an, dass man „Bedürfnis und Sehnsucht als zur Arbeit und Veränderung treibende Kräfte bei den Kranken bestehen lassen und sich hüten muß, dieselben durch Surrogate zu beschwichtigen“.[34]

Den Sinn des von Freud initiierten Zusammenspiels kann man darin sehen, den Patienten aus der Herrschaft des „Lustprinzips“ zu befreien. Die Askese erwies sich damit als „ein therapeutisches Mittel, um das menschliche Verhältnis zur Realität zu gestalten, wobei der Zweck in der Erreichung der größtmöglichen Lust unter den Bedingungen der Realität besteht“.[35]

Freuds Begrifflichkeit lässt sich auf ein Hintergrundmodell zurückführen, in dem der Therapeut dem Patienten bestimmte Formen der Askese abverlangt: An die Stelle der bloßen Wunscherfüllung und der Abwehr soll der „Triebverzicht“ treten. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass sich Freud mit diesem therapeutischen Prinzip in den Bahnen der asketisch orientierten *Stoa* bewegt hat, die das Heil in der Mäßigung, Hemmung oder Brechung der für krankmachend gehaltenen Triebe und Affekte suchte.[36]

Zu bedenken ist allerdings, dass Freud selbst seine an Askese-Vorstellungen orientierten Behandlungsregeln 1928 in einem Brief an Ferenczi relativiert hat: „meine seinerzeit gegebenen Ratschläge zur Technik waren wesentlich negativ. Ich hielt es für das Wichtigste herauszuheben, was man nicht tun soll, die der Analyse widerstrebenden Versuchungen aufzuzeigen. Fast alles, was man positiv tun soll, habe ich dem von Ihnen eingeführten ‚Takt’ überlassen. Dabei erzielte ich aber, daß die Gehorsamen die Elastizität dieser Abmachungen nicht bemerkten und sich ihnen, als ob es Tabuverordnungen wären, un-

terwarfen. Das müßte einmal revidiert werden, allerdings ohne die Verpflichtungen aufzuheben".[37]

Den Berichten von 20 Patienten und Lehranalysanden über ihre Analyse bei Freud kann man entnehmen, dass er sich als Therapeut weder konsequent abstinent noch einseitig versagend verhalten hat.[38]

Erwähnt sei noch, dass Sándor Ferenczi 1929 ein „*Prinzip der Gewährung*" statuierte. Da seine zwangsneurotischen Patienten das Versagungsprinzip als „schier unerschöpfliche Fundgrube von Widerstandssituationen" benützten, entschloss er sich, ihnen diese Waffe „durch Nachgiebigkeit" aus der Hand zu schlagen. Demnach arbeite die Psychoanalyse mit zwei einander entgegen gesetzten Mitteln: einerseits mit „Spannungssteigerung durch die Versagung", andererseits mit „Relaxation durch Gewährung von Freiheiten".[39]

In seinem „Klinischen Tagebuch" aus dem Jahre 1932 hielt Ferenczi fest, dass sich das streng gehandhabte Versagungsprinzip *traumatisierend* auf die Patienten auswirken und alte Traumen dadurch erneuert und verstärkt werden können. Empirische Untersuchungen erhärteten diese Hypothese, wonach der Patient in der Therapie nicht primär Übertragungsbefriedigungen suche und zur Auflösung der Übertragung nicht in erster Linie auf die Deutungen seines Therapeuten angewiesen sei.[40] Diesem Befund wird im Kontext der Traumaforschung seither erhebliche Bedeutung beigemessen. Das folgenreichste Ergebnis sieht Fürstenau „in einer differenzierteren Ausgestaltung des supportiven Anteils der Therapeutenaktivität".[41]

III. Askese als Axiom der Lebenskunst

Freuds Eintreten für den Wert der Askese als Triebverzicht bzw. Sublimierung hat als implizite Philosophie auch seine Theoriebildung beeinflusst. Obwohl er seine Lehre vom Unbewussten als Wissenschaft und gerade nicht als Philosophie verstanden hat, steht sie in der Tradition sowohl der „Philosophie des Unbewussten"[42] als auch der Moralistik[43] und der Lebenskunstlehren.[44]

Max Horkheimer hat eine enge konzeptionelle Verwandtschaft zwischen Schopenhauers „Willen zum Leben" und Freuds „Unbewußtem" gesehen und betont, dass „bei beiden das Unbewußte moralisch etwas Problematisches ist: bei Schopenhauer der ‚schlechte Wille zu Wohlsein und Dasein', bei Freud das ‚Verdrängte', das ‚ins Unbewußte Verdrängte'".[45]

In seiner Metaphysik des Willens hat uns Schopenhauer das menschliche Leben als Zirkel des Leidens vor Augen geführt, aber auch unermüdlich nach Auswegen gesucht, die er in der Überwindung des Egoismus durch Mitleid und in der Lehre von der „Verneinung" des Willens – Kontemplation und Kunst als Vorstufen, *Askese* bis hin zur Heiligkeit als konsequente Durchführung – gefunden hat. Schopenhauers Erlösungs- und Glückslehre zielt auf eine Lebensform ab, die der asketischen und stoischen Tradition der Lebenskunst nahe steht. Er verkörpert einen Grundtyp der Lebenskunst, bei dem die Erlösung durch Aufhebung des Selbstzustands kommt. Die von ihm empfohlene Willensverneinung berührt sich mit dem Anliegen des Buddhismus und unterscheidet sich von der Selbstaufhebung durch Willens- und Wesensvereinigung mit dem Urgrund aller Dinge (Weltsubstanz, Gott, Natur), wie er für die Mystik charakteristisch ist.

Nietzsche verkörpert einen anderen Grundtyp der philosophischen Lebenskunst, die

er im antiken Sinne auch als Heilkunst verstanden hat. In seiner Frühphilosophie bewegte er sich noch weitgehend in den Bahnen seines „Erziehers" Schopenhauer,[46] distanzierte sich dann aber von der Willens- und Leidenschaftslosigkeit als anzustrebendem Seelenzustand und gab der vergeistigten Sichtweise Schopenhauers eine Wendung zum Leiblich-Vitalen und zum „Willen zur Macht". Nicht Verneinung eines Teiles der Menschennatur oder gar des Ganzen, nicht Trieb-Abtötung, sondern Trieb-Gestaltung ist seine Vision der Befreiung. Das ihm für die menschliche Entwicklung vorschwebende Ziel kann gerade nicht durch Selbstverneinung und Selbstlosigkeit, sondern nur durch ein hohes Maß an Selbstbejahung („amor fati") und Selbstgestaltung erreicht werden.[47]

Lassen sich Schopenhauer und Nietzsche zwei entgegen gesetzten Strategien im Umgang mit der Askese zuordnen, so kann man sich fragen, wie Freuds Ausführungen in *Das Unbehagen in der Kultur* einzuordnen sind. In dieser kulturtheoretischen Abhandlung von 1930 gibt es im 2. Kapitel[48] deutliche Anklänge an Schopenhauers Betonung des menschlichen Leidens: „Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zuviel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben". Das Glück, wonach die Menschen streben, habe zwei Seiten: Einerseits gehe es um die „Abwesenheit von Schmerz und Unlust" (der Ansatzpunkt Schopenhauers), andererseits um das „Erleben starker Lustgefühle" (der Ansatzpunkt Nietzsches). Das Programm des Lustprinzips setze den Lebenszweck, sei aber letztlich überhaupt nicht durchführbar: „Man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch ‚glücklich' sei, ist im Plan der ‚Schöpfung' nicht enthalten".

Auch im weiteren ist die Nähe zu Schopenhauers Skeptizismus erkennbar: Was man im strengsten Sinne Glück heiße, entspringe der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgestauter Bedürfnisse und sei seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich. Jede Fortdauer einer vom Lustprinzip ersehnten Situation ergebe nur ein Gefühl von lauem Behagen. Wir seien so eingerichtet, dass wir nur den Kontrast intensiv genießen können, den Zustand nur sehr wenig. Somit seien unsere Glücksmöglichkeiten schon durch unserer Konstitution beschränkt. „Weit weniger Schwierigkeiten hat es, Unglück zu erfahren. Von drei Seiten droht das Leiden, vom eigenen Körper her, der, zu Verfall und Auflösung bestimmt, sogar Schmerz und Angst als Warnungssignale nicht entbehren kann, von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbittlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wüten kann, und endlich aus den Beziehungen zu anderen Menschen". Unter dem Druck dieser Leidensmöglichkeiten würden die Menschen ihren Glücksanspruch zu ermäßigen pflegen. Das Lustprinzip bilde sich unter dem Einfluss der Außenwelt zum bescheideneren Realitätsprinzip um, besonders wenn „die Aufgabe der Leidvermeidung die der Lustgewinnung in den Hintergrund drängt".

Nach diesen Reflexionen über das Leiden und die beschränkten Glücksmöglichkeiten wendet sich Freud der Frage nach der Möglichkeit der Befreiung vom Leiden zu. Dabei lassen sich Strategien der Unglücksvermeidung und der Glückssuche unterscheiden.

Explizit spricht Freud die Möglichkeit an, das Lebensglück vorwiegend im Genusse der Schönheit zu suchen, wo immer sie sich unseren Sinnen und unserem Urteil zeige. Diese ästhetische Strategie biete je-

doch wenig Schutz gegen drohende Leiden, auch wenn sie für vieles zu entschädigen vermöge. Freuds Fazit lautet: „Der Genuß an der Schönheit hat einen besonderen, milde berauschenden Empfindungscharakter“ – mehr aber auch nicht. Hier zeigt sich eine deutliche Diskrepanz sowohl zu Schopenhauers als auch zu Nietzsches Enthusiasmus für die Ästhetik, insbesondere die Musik. Der Kunst als Befreiungsstrategie begegnet Freud mit Skepsis, da bei ihr der Zusammenhang mit der Realität gelockert und die Befriedigung aus Illusionen gewonnen werde. Die „milde Narkose“, in die uns die Kunst versetze, vermöge nicht mehr als eine flüchtige Entrückung aus den Nöten des Lebens herbeizuführen und sei nicht stark genug, um reales Elend vergessen zu machen.

Mitleid und Altruismus, auf deren Wirkung Schopenhauer große Hoffnungen gesetzt hat, finden in Freuds Überlegungen kaum Berücksichtigung. Der Liebe als Technik der Lebenskunst steht Freud mit einigen Vorbehalten gegenüber: Die geschlechtliche Liebe habe uns die Erfahrung einer überwältigenden Lustempfindung vermittelt und sich so als Vorbild für unser Glücksstreben angeboten. Die schwache Seite dieser Lebenstechnik liege aber klar zutage: „Niemals sind wir ungeschützter gegen das Leiden, als wenn wir lieben, niemals hilfloser unglücklich, als wenn wir das geliebte Objekt oder seine Liebe verloren haben“.

Auch wenn nicht direkt auf Schopenhauer Bezug genommen wird, kommen Freuds Ausführungen dessen quietistischer Erlösungslehre an verschiedenen Stellen nahe: „Gewollte Vereinsamung, Fernhaltung von den anderen“ sei der nächstliegende Schutz gegen das Leid, das einem aus menschlichen Beziehungen erwachsen kann. Das Glück, das man auf diesem Weg erreichen kann, sei das der „Ruhe“. – Gegen die gefürchtete Außenwelt könne man sich nicht anders als durch „irgendeine Art der Abwendung“ verteidigen, wenn man diese Aufgabe für sich allein lösen wolle. – Wenn Triebbefriedigung Glück sei, sei die Nichtbefriedigung unserer Bedürfnisse leidvoll. Die „Einwirkung auf diese Triebregungen“ sei ein Mittel, sich von einem Teil des Leidens zu befreien. Diese Art der Leidabwehr sucht der inneren Quellen der Bedürfnisse Herr zu werden. Wenn man die Triebe „ertötet“, besteht aber die Gefahr, dass man damit „auch alle andere Tätigkeit aufgegeben (das Leben geopfert)“ habe. – Wenn man die Quelle alles Leids in der Realität erblickt, müsste man konsequenterweise „alle Beziehungen abbrechen“. Der Eremit kehre der Welt den Rücken, er will nichts mit ihr zu schaffen haben. Aber man könne mehr tun, die Welt „umschaffen wollen, anstatt ihrer eine andere aufbauen, in der die unerträglichen Züge ausgetilgt und durch andere im Sinne der eigenen Wünsche ersetzt sind“.

Das Wort „Umschaffen“ als aktivere Strategie könnte hier auf Nietzsche hindeuten, dem man andere der von Freud genannten Glücksstrategien zuordnen kann: Setzt man sich die „Beherrschung des Trieblebens“ zum Ziel, dann wird „die Absicht der Befriedigung keineswegs aufgegeben“, wird „die Unbefriedigung der in Abhängigkeit gehaltenen Triebe nicht so schmerzlich empfunden“. Dem stehe aber eine unleugbare Herabsetzung der Genussmöglichkeiten gegenüber: „Das Glücksgefühl bei Befriedigung einer wilden, vom Ich ungebändigten Triebregung ist unvergleichlich intensiver als das bei Sättigung eines gezähmten Triebes“. – Eine andere Technik der Leidabwehr sei die „Sublimierung“

der Triebe. Freud denkt hier in erster Linie an die Freude des Künstlers am Schaffen, an der Verkörperung seiner Phantasiegebilde und die des Forschers an der Lösung von Problemen und am Erkennen der Wahrheit. Allerdings sei diese Methode nur den Gebildeten zugänglich.– Herausragende Bedeutung schreibt Freud der „Betonung der Arbeit“ zu: „Die Möglichkeit, ein starkes Ausmaß libidinöser Komponenten, narzisstische, aggressive und selbst erotische, auf die Berufsarbeit und die mit ihr verknüpften menschlichen Beziehungen zu verschieben, leiht ihr einen Wert, der hinter ihrer Unerlässlichkeit zur Behauptung und Rechtfertigung der Existenz in der Gesellschaft nicht zurücksteht“.

Angesichts der zuletzt genannten Stellungnahmen kann man zu dem Schluss kommen, dass Freud in seiner Anthropologie letztlich doch Nietzsche näher steht als Schopenhauer. Die Triebabtötung hat für ihn den großen Nachteil, dass man damit „auch alle andere Tätigkeit aufgegeben (das Leben geopfert)“ habe. Demgegenüber hält er die „Beherrschung des Trieblebens“ für das weitaus bessere Mittel zur Bewältigung der eigenen Triebkonflikte. Am meisten erreiche man, wenn man „den Lustgewinn aus den Quellen psychischer und intellektueller Arbeit genügend zu erhöhen versteht“. Im Unterschied zu Nietzsche, der stets vom Standpunkt des Ideals aus philosophiert, betont Freud allerdings, dass die Sublimierung „nicht allgemein verwendbar, sondern nur wenigen Menschen zugänglich ist. […] Auch diesen Wenigen kann sie nicht vollkommenen Leidensschutz gewähren, sie schafft ihnen keinen für die Pfeile des Schicksals undurchdringlichen Panzer und sie pflegt zu versagen, wenn der eigene Leib die Quelle des Leidens wird“.

In seinen Kulturschriften betont Freud immer wieder, dass Kultur zu ihrem Aufbau und ihrer Aufrechterhaltung auf die Askese angewiesen sei: „Kultur ist durch Verzicht auf Triebbefriedigung gewonnen worden und fordert von jedem neu Ankommenden, daß er denselben Triebverzicht leiste. Während des individuellen Lebens findet eine beständige Umsetzung von äußerem Zwange in inneren Zwang statt. Die Kultureinflüsse leiten dazu an, daß immer mehr von den eigensüchtigen Strebungen durch erotische Zusätze in altruistische, soziale verwandelt werden“.[49] Die Forderung nach möglichst weitgehender Triebbeherrschung wird als Mittel der Selbsterziehung legitimiert. Wenn dem Einzelnen zu viel Verzicht auf Triebbefriedigung zugemutet werde – wie in der christlichen Moral und auch in Schopenhauers Ethik – so komme es zu psychischen „Erscheinungen, die wir infolge ihrer Funktionsschädlichkeit und ihres subjektiven Unlustcharakters zum Kranksein rechnen müssen“.[50] Auch wenn man nicht hoffen dürfe, den Antagonismus zwischen Individuum und Kultur, triebhafter Natur und verdrängender Moral, Egoismus und Altruismus je zu überwinden, so sei es doch eine wesentliche Aufgabe, „einen zweckmäßigen, d.h. beglückenden Ausgleich zwischen diesen individuellen und den kulturellen Massenansprüchen zu finden, es ist eines ihrer Schicksalsprobleme, ob dieser Ausgleich durch eine bestimmte Gestaltung der Kultur erreichbar oder ob der Konflikt unversöhnlich ist“.[51]

Damit dürfte deutlich geworden sein, welchen Stellenwert die Askese in Freuds Leben und Werk gehabt hat. Schon lange vor der Abfassung seines Essays über das *Unbehagen in der Kultur* hat er eine implizite Lebenskunstlehre vertreten, die sich

aus seiner persönlichen Entwicklung und der von ihm gewählten Lebensform gespeist, seine Behandlungstechnik und -kunst geprägt und die Vorannahmen seiner Anthropologie und seiner Kulturtheorie durchdrungen hat.

Anmerkungen:

[1] S. Freud, Über Psychotherapie [1905], Gesammelte Werke (G. W.), Frankfurt/M. 1952, Bd. V, S. 14 f.

[2] Die ‚Spaltung' zwischen Wissenschaft und Philosophie hat zu einem Jahrzehnte währenden „gegenseitigen Berührungstabu" und einer damit verbundenen „Reflexionsblockade" geführt (vgl. N. Schmidt, *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Reinbek 1995, S. 9).

[3] Vgl. G. Gödde, Freud und seine Epoche. Philosophischer Kontext, in: H.-M. Lohmann u. J. Pfeiffer (Hrsg.), *Freud-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2006, S. 10-25.

[4] Freud, *Eine Kindheitserinnerung aus ‚Dichtung und Wahrheit'* [1917], G. W., Bd. XII, S. 26.

[5] H.-M. Lohmann, *Sigmund Freud*, Reinbek 1998, S. 9.

[6] Freud, Zerstreute Gedanken [1871], in: *Aus Freuds Sprachwelt und andere Beiträge. Jahrbuch der Psychoanalyse, Beiheft 2*, Bern 1974, S. 101.

[7] Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, ungekürzte Ausgabe, hrsg. v. J. M. Masson, Bearb. d. deutschen Fassung v. M. Schröter, Frankfurt/M. 1986, S. 320, Brief v. 16.1.1898.

[8] Freud, *Brautbriefe, Briefe an Martha Bernays aus den Jahren 1882-1886*, hrsg. v. E. Freud, Frankfurt/M. 1988, S. 136; Brief v. 2.2.1886.

[9] S. Bernfeld, Ein unbekanntes autobiographisches Fragment von Freud [1946], in: S. Bernfeld/S. Cassirer Bernfeld, *Bausteine der Freud-Biographik*, hrsg. v. I. Grubrich-Simitis, Frankfurt/M. 1981, S. 104 ff.

[10] Freud, *Über Deckerinnerungen* [1899], G. W., Bd. I, S. 543.

[11] Vgl. Gödde, Freuds Adoleszenz im Lichte seiner Briefe an Eduard Silberstein, in: *Luzifer Amor* 3, 1990, H. 6, S. 10 f.

[12] K. R. Eissler Über Freuds Freundschaft mit Wilhelm Fließ nebst einem Anhang über Freuds Adoleszenz und einer historischen Bemerkung über Freuds Jugendstil, in: *Aus Freuds Sprachwelt und andere Beiträge. Jahrbuch der Psychoanalyse, Beiheft 2*, Bern 1974, S. 66 u. 71.

[13] Ebda. S. 81 u.89.

[14] Freud (1988), S. 48; Brief v. 9.9.1883.

[15] Vgl. Freud, *Briefe 1873-1939*, hrsg. v. E. u. L. Freud, 3. korrigierte Aufl., Frankfurt/M. 1980, S. 24 f., 39 f. u. 163.

[16] Freud (1989), S. 107; Brief v. 27.2.1875.

[17] Ebda. S. 72; Brief v. 18.9.1874.

[18] Freud (1988), S. 42; Brief v. 29.8.1883.

[19] Freud, „*Selbstdarstellung*" [1925], G. W., Bd. XIV, S. 34.

[20] Vgl. Bernfeld, Freuds wissenschaftliche Anfänge [1949], in: Bernfeld/Cassirer Bernfeld (1981), S. 115 ff.

[21] Freud (1925), S. 35.

[22] Ebda. S. 35.

[23] Freud (1988), S. 84, Brief v. 19.6.1884.

[24] Freud (1980), S. 121, Brief v. 23.6.1884.

[25] Freud (1988), S. 136 f., Brief v. 2.2.1886.

[26] Vgl. J. Breuer, Krankengeschichte Bertha Pappenheim (Anna O.) [1881], in: A. Hirschmüller, *Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers*, Bern 1978, S. 348-362.

[27] Freud, *Die Traumdeutung* [1900], G. W., Bd. II/III, S. 536 f.

[28] M. Düe, Askese und Ekstase bei Freud, in: *Psyche* 47, 1993, S. 413.

[29] Vgl. Ch. Wulf/J. Zirfas (Hrsg.), Askese, in: *Paragrana*. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 8, 1999, H. 1.

[30] Vgl. Ch. Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, S. 34 ff.; W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst: eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998, S. 325 ff.

[31] Freud, *Wege der psychoanalytischen Therapie* [1919], G. W., Bd. XII, S. 187.

[32] Düe (1993), S. 417.

[33] Freud (1919), S. 188.

[34] Freud, *Bemerkungen über die Übertragungsliebe* [1915a], G. W., Bd. X, S. 313.

[35] Düe (1993), S. 418.

[36] Vgl. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, S. 289 ff.

[37] S. Freud/S. Ferenczi, *Briefwechsel, Bd. III/2, 1925-1933*, hrsg. v. E. Falzeder u. E. Brabant,

Wien-Köln-Weimar 2005, S. 170; Brief v. 4.1.1928.

[38] Hilda Doolittle schilderte z.B., Freud habe ihr in einer Sitzung einen Goldorangenzweig überreicht, um symbolisch wiedergutzumachen, was ihr in der Kindheit an Unrecht widerfahren war. Mehrere Analysanden berichteten, Freud habe ihnen über Familiäres, über seine Reisen, seine Lieblingsschriftsteller und seine Antikensammlung erzählt. Auch vor pädagogischen Hinweisen machte er nicht Halt, indem er direkte Ratschläge gab oder Ermahnungen aussprach. Auffällig ist, dass Freuds therapeutische Haltung von seinen Analysanden sehr unterschiedlich beschrieben wurde. Die einen erlebten ihn als wohlwollend, zugewandt und durchaus persönlich, andere hingegen als distanziert und entlarvend. Tatsächlich scheint er sich je nach Patient und Situation recht unterschiedlich verhalten zu haben: teilweise passiv und lange schweigend oder aber aktiv und ungeduldig; teilweise heiter, humorvoll und charmant oder aber intolerant und empfindlich. Dieser Widerspruch war offenbar für ihn selbst kein Problem, da er von zwei verschiedenen Beziehungsformen ausging: der neurotischen Übertragung, die zum Übertragungswiderstand führt und daher als Störfaktor der Therapie überwunden werden muss, und der bewusstseinsfähigen, unanstößigen Übertragung, die er als Trägerin des Erfolges betrachtete (vgl. J. Cremerius, *Vom Handwerk des Psychoanalytikers. Das Werkzeug der psychoanalytischen Technik, Bd. 2*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1981, S. 326 ff.).

[39] S. Ferenczi, Relaxationsprinzip und Neokatharsis [1929], in: *Bausteine zur Psychoanalyse, Bd. III.*, Frankfurt/M.; Berlin; Wien 1984, S. 476 ff.

[40] Vgl. J. Weiss, H. Sampson et al., *The Psychoanalytic Process. Theory, Clinical Observations and Empirical Research*, New York, London 1986.

[41] P. Fürstenau, *Entwicklungsförderung durch Psychotherapie*, München 1992, S. 82.

[42] Vgl. G. Gödde, *Traditionslinien des „Unbewußten". Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Tübingen 1999.

[43] Vgl. R. Zimmer, *Die europäischen Moralisten zur Einführung*, Hamburg 1999.

[44] Vgl. J. Zirfas, *Präsenz und Ewigkeit. Eine Anthropologie des Glücks*, Berlin 1993, S. 129-236; M. B. Buchholz, Psychoanalyse als „weltliche Seelsorge" (Freud), in: Buchholz/Gödde (Hrsg.), Lebenskunst. *Journal für Psychologie* 11, Heft 3 (2003), S. 231-253; G. Gödde/J. Zirfas, Das Unbewußte in Psychotherapie und Lebenskunst – ein Brückenschlag, in: Buchholz/Gödde (Hrsg.), *Das Unbewußte in der Praxis – Erfahrungen verschiedener Professionen. Das Unbewußte, Bd. III.*, Gießen 2006, S. 746-782.

[45] M. Horkheimer, „Das Schlimme erwarten und doch das Gute tun" (Gespräch mit Gerhard Rein) [1972], in: *Gesammelte Schriften, Bd. 7*, Frankfurt/M. 1976, S. 456.

[46] F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* [1874], Kritische Studienausgabe (KSA) 1, München – Berlin 1980, S. 335-427.

[47] Vgl. Gödde, Schopenhauer und Nietzsche – zwei gegensätzliche Entwürfe der Lebenskunst, in: Buchholz/Gödde (2003), S.254-271.

[48] Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], G. W., Bd. XIV, S. 432 ff.

[49] Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* [1915b], G. W., Bd. X, S. 333.

[50] Freud, *Die „kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität* [1908], G. W., Bd. VII, S. 151.

[51] Freud (1930), S. 456.

Zum Autor:
Günter Gödde, Dr. phil., Dipl. Psych., psychol. Psychotherapeut in eigener Praxis, Dozent, Supervisor und Lehrtherapeut an der Berliner Akademie für Psychotherapie, Mitglied der Akademieleitung. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Psychoanalyse und Freud-Biographik, Verhältnis von Psychoanalyse und Philosophie, von Therapeutik und Lebenskunst, Kulturtheorie. Letzte Buchveröffentlichungen: Traditionslinien des Unbewußten – Schopenhauer, Nietzsche, Freud *(1999);* Mathilde Freud, die älteste Tochter Sigmund Freuds in Briefen und Selbstzeugnissen *(2003, TB-Ausg. 2005);* Tiefenpsychologie lehren – Tiefenpsychologie lernen *(mit E. Jaeggi, W. Hegener u. H. Möller, 2003); mit M.B. Buchholz gemeinsame Herausgabe des dreibändigen Werks* Das Unbewusste *(2005/2006).*

Pravu Mazumdar (München)

Die Glücksmaschinen

Anmerkungen zur Industrialisierung des Glücks[1]

1.

„Wenn wir dem Glück nachstellen, flieht es. Wenn wir das Glück als etwas Fliehendes ansehen, stellen wir ihm nach. Das ist beinahe die Reaktion auf einen Reiz. Die Katze rennt der Maus hinterher und der Hund kann nicht anders, als der Katze nachzurennen.

Voraussetzung der Glücksjagd ist also, dass das Glück flieht. Und dass wir noch schneller sein wollen als das Glück, um es einzuholen. Dazu brauchen wir Reittiere und Wagen. Dazu brauchen wir Vorrichtungen zum Zielen, Treffen, Fangen. Wir brauchen also Maschinen, die *uns* schneller machen. Wir brauchen aber auch Maschinen, die *das Glück* langsamer machen, bis wir es angehalten und uns angeeignet haben.

‚Doch wird das Glück immer schneller und ausweichender. Kaum haben wir es gefangen, schon rutscht es uns aus der Hand. Vielleicht ist es überhaupt besser, wenn wir dem Glück nicht mehr nachrennen, sondern es gleich selbst herstellen. Ersetzen wir also die Jagdmaschinen mit Maschinen, die das Glück herstellen. Bauen wir uns doch gleich Glücksmaschinen! Hören wir also auf, Jäger und Sammler des Glücks zu sein. Werden wir zu Glücksbauern! Werden wir zu Glücksmaschinenbauern!' So könnte der Aufruf zur industriellen Revolution des Glücks lauten."[2]

2.

Dass die abendländischen Philosophien von Aristoteles bis Christian Wolff[3] einen konstanten Bezug auf das Problem des Glücks aufweisen, ist bekannt. Erstaunlich ist allerdings, dass die Variationsbreite dieser Glücksphilosophien nicht so groß ist, wie es der Anschein will. Sie scheinen in der Tat einem einzigen aber zweigliedrigen Imperativ unterworfen zu sein, der jedes zulässige Sprechen über das Glück dazu verpflichtet, (a) das *Wesen* des Glücks und (b) den idealen *Weg* zum Glück aufzuschlüsseln.[4] So lassen sich die glücksphilosophischen Fragen, die im Zuge der Geschichte des westlichen Denkens aufgetaucht sind, in zwei eng zusammenhängende Fragetypen einteilen: (a) „Was ist das Glück?" und (b) „Wie ist das Glück am besten zu erlangen?"

Im Horizont der ersten Frage wird das Glück mit der *Seele* in Verbindung gebracht und, noch spezifischer, als eine ausgezeichnete Tätigkeit der Seele vorgestellt. Im Horizont der zweiten Frage bringt man das Glück in Verbindung mit dem Begriff der *Tugend*.[5] Allein ein tugendhaftes Leben befähigt zur Erlangung des Glücks, verstanden als eine bestimmte Art seelischer Tätigkeit. Diese beiden Motive finden sich in der bekannten Glücksdefinition von Aristoteles vereinigt, die bis Kant als Ausgangspunkt oder Kontrastfolie für die abendländischen Glücksdiskurse gedient hat: Das Glück, als das höchste Ziel menschlicher Handlungen wie heilen, Krieg führen, Schiffe bauen, einen Haushalt führen usw.[6]; das Glück also, als das Ziel aller Ziele, ist eine „der besten und vollkommenen Tugend gemäße Tätigkeit" der Seele[7], die überdies ein ganzes Leben dauern muss, „denn wie eine Schwalbe und ein

Tag noch keinen Sommer macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig"[8].

Demnach ist das Wesen des Glücks eine *Tätigkeit der Seele*; und der ideale Weg zum Glück die *Tugend*, die somit als eine Art Glücksversprechen erscheinen muss. Mit dieser Verknüpfung zwischen Glück und Tugend hat bekanntlich Kant aufgeräumt, indem er die „Glückseligkeit" auf die Empirik der „Selbstliebe" zurückgeführt[9] und eine damit inkommensurable transzendentalphilosophische Dimension des Moralischen freigelegt hat.[10]

3.

Das Nachdenken über das Glück ist in der Regel eine Reaktion auf das alltägliche Lebensgefühl, von dem eine Gesellschaft, eine Politik, eine bestimmte historische Epoche getragen und durchdrungen ist. Von alters her ist die abendländische Reflexion über das Glück getragen von einer alltäglichen Kultur der Unzufriedenheit mit dem gewöhnlichen Leben und der Problematisierung desselben. So ist im ethischen Diskurs der Antike die Frage nach dem Glück untrennbar von der Frage nach dem guten Leben. Diese letztere Frage wird in der antiken Gesellschaft nicht erst von der Philosophie aufgeworfen, sie geht vielmehr aus dem täglichen Leben eines jeden hervor. Die Philosophie reagiert nur auf diese Frage, die keineswegs ihre eigene ist, greift sie auf, präzisiert sie, begibt sich in die Haltung des Beratens und formuliert eine kundige Antwort, die sie dann mit ihrer Autorität als Liebe zur Weisheit besiegelt.[11]

Demnach hängt die eine Frage: „Was ist Glück?" eng zusammen mit der anderen: „Wie soll man leben?" Beide Fragen implizieren eine Reflexion über Ziele und, darüber hinaus, über das Wesen des Ziels. Vielfach wird das Wesen des höchsten Ziels dem Wesen des Menschen gleichgesetzt, das in der Folge als eine Art teleologischer Steuerung des schicksalhaften Werdens des einzelnen menschlichen Lebens vorgestellt wird. Vor dem Hintergrund solcher glücksphilosophischen Auseinandersetzungen mit dem Problem des guten Lebens erscheint das Wesen des höchsten Ziels als eine Vorgabe, der das gelingende Leben zu entsprechen hat. Was dabei unter den Tisch fällt, ist die Frage nach der *Herkunft* des Ziels. Denn eine solche Frage würde ein *Werden* auch der höchsten Ziele voraussetzen.

4.

Mit dem Fragwürdigwerden der Metaphysiken im Rahmen der aufklärerischen Diskurse im achtzehnten Jahrhundert verlieren die Ziele des menschlichen Lebens im philosophisch-ethischen Diskurs ihre traditionsgemäß ontologische Grundlage. Denn in jedem postmetaphysischen Kontext erscheinen die Ziele, gerade auch die letzten, von einer irreduziblen Kontingenz behaftet, mit der sich sogleich die Frage nach ihrer Herkunft stellt. Sind die Ziele wirklich immer da, werden sie nicht vielmehr produziert? Wer produziert sie, wie werden sie produziert? Mit solchen Fragen verschiebt sich der Blick auf das Glück. Die Frage ist nicht mehr: „Was ist das Glück?" oder: „Wie erlangt man das Glück?" Anstelle dieser metaphysischen und glückspraktischen Fragen treten die *kritischen* Fragen: „Wie werden glückartige Ziele produziert, um den Prozess des Glücks auszulösen?" oder „Welche Ziele müssen produziert werden, um die Menschen auf Trab zu halten und sie auf die Jagd nach ihnen zu schicken?" oder

„Wie wird die Glückssuche moderner Menschenmassen organisiert und was macht die Glückssuche dieser Menschen mit ihnen selbst?“[12] Die alten glücksmetaphysischen Fragen nach Wesen und Erreichbarkeit der Ziele verwandeln sich in neuartige *glückspolitische* Fragen nach Herkunft und Wirkung der Ziele.

Derlei Fragen sind durchaus dem aufklärerischen Lebensgefühl der industriellen und postindustriellen Gesellschaften gemäß. Denn die aufgeklärte Haltung, die einer Kultur des Verdachts entspringt, lässt alle herkömmlichen Evidenzen als fragwürdig und die den Individuen aufgegebenen Ziele als gesellschaftlich, kulturell, diskursiv, politisch bedingt und somit als kontingent erscheinen. Die Ziele, vor allem das Glück selbst, das in aristotelischer Sicht das Endziel schlechthin war[13], scheinen nicht mehr voraussetzungslos und scheinen damit der Zeit unterworfen zu sein. Wie die käuflichen Hilfsmittel des modernen Alltags sind auch die Ziele zu Artefakten geworden: zu Produkten einer eigentümlichen neuen Produktivität. In axiologischer Sicht scheint deshalb die Industrielle Revolution mehr zu sein als die Einrichtung neuartiger Maschinen und Algorithmen zur Massenherstellung moderner Konsumgüter. Sie erscheint zudem noch als die Aufstellung von Vorrichtungen, die konsumierbare Ziele herstellen und Wege zur Erreichung solcher Ziele bereitstellen. Damit erscheint die industrielle Revolution als die Anzeige eines tieferen Vorgangs: des Vorgangs der *Industrialisierung des Glücks*.

5.

Diese Vorrichtungen, die der Einfachheit halber „Glücksmaschinen“ genannt werden sollen, bestehen aus ganz unterschiedlichen Elementen wie Diskursen und Institutionen, die im Sinne einer einzigen glückspolitischen Funktion verkettet sind.[14] Sie haben den Charakter strategischer Netze, die im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts allmählich die modernen Gesellschaften umspannen und zu den Selbstverständlichkeiten des zwanzigsten Jahrhunderts zählen. Es sollen hier drei solcher Glücksmaschinen exemplarisch herausgegriffen werden, die zu Beginn des industriellen Zeitalters entstanden und nicht mehr aus dem modernen Leben weg zu denken sind: die *Glücksmaschine Werbung*, die *Glücksmaschine Tourismus* und die *Glücksmaschine Sexualität*. Der Gesamtzusammenhang aller Glücksmaschinen – denn es sind deren weitaus mehr als die drei genannten – entfaltet eine ungeheure Wirkung auf die einzelnen Teilnehmer am modernen Alltag. Und was durch alle Glücksmaschinen hindurch fühlbar wird, ist die *Macht des Glücks* in modernen Gesellschaften, die – im Sog eines „absolut gewordenen Komparativs“ – zur fortgesetzten Steigerung der produktartigen Ziele antreibt:

„Denn die Macht des Glücks offenbart sich erst anhand der Macht der konkreten Glücksbringer, etwa der Macht der neuen Produkte, die regelmäßig an die Strände des Konsums geschwemmt werden; oder der Macht der fremdartigen Geographien, von der jedes Jahr Massen von Menschen in die Ferne gejagt werden; oder der Macht der sexualisierten Körper, an der die Mode, die Medien und die Politik der Personalabteilungen partizipieren. In der Welt dieser Glücksbringer gibt es keinen Superlativ: Es gibt nicht das beste Produkt, den sexuellsten Körper, die fremdartigste Landschaft. Die endlose Beweglichkeit dieser Welt verdankt sich einem absolut gewor-

denen Komparativ: Das Neue wird von einem immer Neueren abgedrängt und das alt gewordene Neue landet auf einem immer höher wachsenden Müllberg, der seinerseits eine eigene Betriebsamkeit der Wiederverwertung stimuliert. Die rastlose Dynamik des Komparativs und die mit ihr gekoppelten Glückseffekte werden mit Hilfe einzelner Maschinen des Glücks geschürt, kontrolliert und in Grenzen gehalten. Solche Maschinen sind für den Bereich der Produkte die Werbung, für den der Körper die Sexualität und für den Bereich der Exotik der Tourismus. Es gibt zahlreiche andere Maschinen des Glücks, wie das Star-System, das Lottospiel, das Internet, die Börse. Letztlich aber laufen in der Welt des entfesselten Komparativs alle Bewegungs- und Kraftlinien auf das Glück selbst hinaus, das wie eine Vernetzung und Koordinierung der einzelnen Maschinen des Glücks funktioniert. In den weniger als 250 Jahren seit der Industriellen Revolution hat sich nicht nur die Welt der Produktions- und Dienstleistungsmittel in eine große Maschine verwandelt, sondern die Macht selbst, einschließlich der Macht des Glücks."[15]

Die Macht des Glücks, die als der Zusammenhang einer offenen Vielzahl von Glücksmaschinen funktioniert, reduziert und sichert die Bandbreite moderner Glücksmöglichkeiten durch die Konstruktion und den Einsatz von Zielen, die anhand des allgemeinen Äquivalents des Geldes messbar, tauschbar und konsumierbar werden: „Alle diese Glücksmaschinen, angefangen mit dem schlichten Glücksrad bis hin zum Räderwerk des Glücks, brauchen Ziele, um überhaupt in Gang zu kommen. Sie stellen zwar Schleifen und Prozeduren zur Erlangung von Zielen bereit. Aber die Ziele selbst müssen erst produziert werden, immer neue Ziele, die jeweils als das Glück an sich identifiziert werden müssen, damit die Maschinen des Glücks in Bewegung geraten. Im Kontext des modernen Lebens handelt es sich dabei insgesamt um die Ziele des unbegrenzten Konsums. Das Glück des unbegrenzten Konsums der Produkte bewegt die Werbungsmaschine. Das Glück des unbegrenzten Konsums der Fremdheit bewegt die Tourismusmaschine, das Glück des unbegrenzten Konsums der Körper bewegt die Sexualitätsmaschine. Jedes Mal wird das Glück mit der Möglichkeit eines unbegrenzten Konsums identifiziert. Die moderne Seligkeit entzündet sich nicht an der Unbegrenztheit Gottes, sondern an der unerschöpflichen Konsumtiefe der Produkte, der fremden Räume, der Körper. An die Stelle der Unendlichkeit Gottes ist die endlose Konsumierbarkeit der Dinge getreten."[16]

6.

Nietzsches Diagnose vom „Tod Gottes" meint bekanntlich nicht etwa die Unmöglichkeit von Religion in modernen Gesellschaften, sondern den bestaunenswerten Untergang der ehemals selbstverständlichen Verbindungen aus Macht und Transzendenz. Modernität besagt also nicht das Verschwinden einer wie auch gearteten *spirituellen Essenz* von Transzendenz, sondern eher den Zusammenbruch der *politischen Funktion* von Transzendenz in traditionellen Gesellschaften. Der Gott, der an der Schwelle zur Moderne sterben musste, war also nicht der liturgisch abrufbare Gott der Konfessionen, sondern jene für die Integration und Organisation vormoderner Öffentlichkeiten unumgängliche Dimension der Transzendenz. Nach Michel Foucault ist im Zuge dieses archäo-

logisch-genealogischen Vorgangs zur Zeit der Französischen Revolution *einerseits* der „Mensch“ an die Stelle Gottes getreten: als eine empirisch-transzendentale Doppelinstanz, die den modernen humanwissenschaftlichen Diskursen ihre Regeln gibt. *Andererseits* sind aber an die Stelle der traditionellen Souveränitätsmacht des Königs, mit ihrem Bedarf an theologischer Legitimation, moderne Machtformen getreten, die sich auf die Disziplinierung von Körpern und die biopolitische Kontrolle von Bevölkerungen stützen.

Auch die Rede von den modernen Glücksmaschinen besagt keineswegs etwa, dass das autonome Streben nach Glück – in Analogie zum Streben nach Gott – nicht mehr funktioniert, dass also die Freiheit des persönlichen Glücksstrebens im modernen Leben unmöglich geworden sei, sondern nur, dass das Glücksstreben moderner Menschenmassen anhand maschinenartiger Organisationen produziert und reguliert wird. Was dabei zum Vorschein kommt, ist nicht das alte ethische Glück des gelingenden Lebens, sondern das nie zuvor da gewesene *Konsumglück*. Dabei beherrschen die Glücksmaschinen das moderne Leben in einem Maße, dass auch das persönliche Glückstreben in ihrem Sog steht, so dass eine eigentümliche kritische und „asketische“ Grenzziehung erforderlich wird, mit der erst das singuläre, „nichtnormalisierte“ Glück des Einzelnen – als Möglichkeit überhaupt – sichtbar und auch begehrenswert werden kann. Die Freiheit des persönlichen Glücks beinhaltet also eine wohldosierte Nutzung sowie Abwehr der Angebote der Glücksmaschinen, womit aber nur erst das *negative* Moment einer wesentlich *positiven* Praxis der Glückskunst gekennzeichnet wäre.

Das persönliche Glück, das nicht bloß auf die *Lebenswelt*, sondern in erster Linie auf den singulären *Lebenslauf* der Einzelnen bezogen ist, wird also tendenziell von der Betriebsamkeit der Glücksmaschinen zugedeckt, die im Gegenzug ein anderes Glück zum Vorschein bringen: das *genormte* Konsumglück, womit die Einzelnen, die ein solches Glück anstreben und erreichen sollen, ihrerseits auch genormt werden.

7.

Die Normung gehört zu den vornehmsten Effekten der Glücksmaschinen. So unternimmt beispielsweise die Glücksmaschine Werbung einerseits eine Normung der Welt, bis diese die Form eines *universellen Supermarktes* annimmt, und andererseits eine Abrichtung des Konsumwillens, bis sich dieser zum *Begehren des Supermarktes* zusammensetzt und als solches funktioniert.

Denn die Werbung präsentiert eine Welt, die

„durch unser eigenes Wollen *genormt* ist. In dieser Welt ist alles jung, stark, gleichmäßig. Niemand schwitzt, niemand scheitert. Auf einem Plakat der Versicherungskammer Bayern steht: „Rente gut, alles gut.“ Zu sehen sind: blaues Wasser, weißer Sand, bunte Strandsessel. *Ende* findet sich durch *Rente* ersetzt. Das Ende ist nicht: sinkende Kraft, Infusionsröhre, kein Besuch. Das Ende ist vielmehr die abgesicherte Rente, eingerahmt in Himmel, Wasser, Strand. Und wem haben wir diese Wohltat zu verdanken, wenn nicht der bayerischen Versicherungskammer?“[17]

So präsentiert die Glücksmaschine Werbung die Welt als eine klassifizierte Ansammlung konsumierbarer Objekte, die sie

hervorhebt und dadurch erst zu Zielen des Begehrens werden lässt. Im Wesentlichen funktioniert die Glücksmaschine Werbung als ein Diskurs, der dem Produkt als solchem zur Existenz verhilft: Sie identifiziert es mit Hilfe von Markennamen, unterscheidet es – gemäß der Logik des Komparativs – von anderen konkurrierenden Produkten und verleiht ihm – anhand einer Rhetorik des Lobs – eine Aura der Einmaligkeit. Damit holt sie das industrielle Serienprodukt aus seiner seriellen Anonymität heraus und macht es für das Auge des Begehrens sichtbar. Während sie aber auf diese Weise die Welt in einen globalen Supermarkt verwandelt, passt sie den Konsumwillen des Einzelnen der Form des Supermarktes an. Denn sie

„zerlegt … den Konsumentenwillen, den sie auf immer andere, neuere, ‚bessere' Produkte lenkt. Sie zerstört zwar den Willen des Einzelnen, aber keineswegs etwa um diesen in ein Nichts zu verwandeln, sondern um ihn vielmehr in die allgemeine Form des ‚Supermarkts' zu gießen. Der Wille des Einzelnen wird dem Diktat des Komparativs unterworfen und damit gezwungen, immer wieder sein Ziel zu ändern. Im Laufe der Zeit bezieht er sich nicht mehr auf ein einziges Objekt, sondern eine Vielzahl von Objekten, deren Gesamtzusammenhang erst den Supermarkt bildet. Der ständige Wechsel des Produkts wird als „Steigerung" verkauft, während der Wille seine Einheit und Zieltreue verliert und sich allmählich der Form des Supermarktes anpasst. Während also die Werbung die Aura der Produkte konstruiert und in ihrer Gesamtheit den Supermarkt präsentiert, zerfällt der Wille in viele Teilintentionen, die sich dann über die Werbung erneut zum *Begehren des Supermarktes* zusammensetzen."[18]

8.

Ebenfalls bietet die Glücksmaschine Tourismus das Glück der Ferne als das genormte Ferienglück eines Urlaubsparadieses. In traditionellen Gesellschaften orientierte man sich bei der ‚nicht nützlichen' Reise anhand einer mythisch-sakralen Polarisierung von Raum und Zeit. Diese zeigt sich als die Markierung gewisser Orte etwa als Wallfahrtsorte und gewisser Tage etwa als Feiertage. Die Wallfahrtsorte markierten transzendente und heilige Orte. Die Feiertage markierten heilige Augenblicke und Akte, wie etwa den Akt der Weltschöpfung, der an diesen Tagen anhand heiliger Handlungen zu wiederholen war.[19] In dieser polarisierten Raum-Zeit-Ordnung, als einer Ordnung fühlbarer Spannungsunterschiede, durfte nun die heilige Reise als eine Bewegung der Entladung stattfinden.

An der Schwelle des Verschwindens dieser Ordnung meldet sich erneut Nietzsches „Tod Gottes" als die Geburt moderner Normung. Denn der Zusammenbruch der traditionellen Funktion der Transzendenz und ihres Glücksversprechens löst zunächst den Prozess der Homogeniserung des vormodernen Raumzeitgefüges aus, so dass die traditionelle Reise ihren Boden in der alten polarisierten Raumzeitlichkeit verliert. Damit meldet sich das Bedürfnis nach einer neuartigen Polarisierung von Raumzeitlichkeit, womit neuartige Reiseformen auftreten können. Mit dem Ausbau der Eisenbahnnetze im neunzehnten Jahrhundert, mit dem Aufkommen des modernen Gastronomiegewerbes, mit den sozialpolitischen Kämpfen um das Recht auf Urlaub usw. verschwinden die Wallfahrtsorte und Feiertage in ihrer herkömmlichen religiösen Bedeutung. Stattdessen treten die neuen Urlaubsparadiese und die

geregelte Freizeit als neuartige Markierungen von Raum und Zeit in Erscheinung. An der Schwelle dieser radikalen Transformation der traditionellen Raumzeitlichkeit wurde die Glücksmaschine Tourismus aufgestellt:

„Die moderne Reisemaschine entstand schrittweise, als die ersten Reiseführer und die großen Reiseunternehmen wie Thomas Cook zum rein „technischen Ensemble“[20] aus Lokomotive und Schiene hinzukamen und alte Barockschlösser, die von der großen Revolution nicht vernichtet werden konnten, zu Hotels umfunktioniert wurden: zu zeitgemäßen Palästen, in denen der Tourist zugleich Kunde und König war und einige königliche Tage im Jahr verbringen durfte. Während sich also der Dandy in strenger Arbeit an sich selbst in die aristokratische Haltung einübt, darf sich der Tourist am Urlaubsziel einige Tage lang als Aristokrat wähnen. Um die neu entstehenden Hotelketten organisierte sich eine ganze ‚Animationsindustrie', die das Urlaubsparadies mit Unterhaltungs-, Gesundheits- und Bildungsangeboten bestückte. Alle diese Elemente sollten drei distinkte Leistungen erbringen, die zur Industrialisierung der Reise und zum Funktionieren der Glücksmaschine Tourismus beitrugen: (a) Sie sollten die Anziehungskraft des Reiseziels als Glücksbringer steigern; (b) sie sollten die Reisebewegung beschleunigen; (c) sie sollten den Reiseweg technisch-organisatorisch ausglätten, das heißt: von allen Hindernissen und Gefahren befreien.“[21]

Die Aufstellung der Glücksmaschine Tourismus führte zur Normung und Ausglättung der Reise, das heißt: zur *Entdifferenzierung* der Reisewege in Gestalt von Eisenbahnschienen, Autobahnen, Flugrouten; der Reisezeit in Gestalt der arbeitsrechtlichen Regelung der Urlaubs- und Ferienzeiten; der Reiseunterkunft in Gestalt der genormten Angebote der modernen Gastronomie, usw. Im Wirkungsfeld dieses Dispositivs rutscht nunmehr der Kunde als zahlungskräftiger König hin und her. Er bewegt sich zwischen der Ferne des Urlaubsparadieses und der Nähe seines heimatlichen Arbeitsalltags im Gefühl seiner Einmaligkeit und Freiheit, während er dabei selbst zu einem touristischen Serienprodukt wird:

„Der Massentourist, der sich der digitalen Bandbreite der touristischen Angebote bedient, setzt sich dem Zugriff der Glücksmaschine Tourismus aus. Je regelmäßiger er auf den Fließbändern des Welttourismus hin und her gleitet, umso entschiedener wird sein Reiseempfinden, sein Raum- und Zeitgefühl, sein Umgang mit Fremdheit diszipliniert. Er ist ein Soldat der Reise, gänzlich dem Diktat der touristischen Reise ergeben. … Der Soldat der Reise trägt die Uniform des Touristen, bevorzugt die gleichen Speisen wie seine im touristischen Marsch befindlichen Reisegenossen und seine Paradiesvorstellungen und Partnerwahl im Urlaubsliebesparadies sind durch den anhaltenden Anschlag der Werbung im allgemeinen und der Tourismuswerbung im besonderen genormt. Er genießt es, wie die Sardinen in der Büchse neben den anderen Reisesoldaten am Strand zu liegen, und sucht die gleichen Abenteuer in den von der Glücksmaschine Tourismus sorgfältig konstruierten Ereignislandschaften. Vor allem fühlt er sich als ein ausgesuchtes und privilegiertes Exemplar der Menschheit, mit seiner Visa-Card und seinem urlaubsbedingten Ausnahmezustand, in dem er nicht arbeiten muss wie die um ihn herumschwänzelnden Fabrikarbeiter der Gastronomie- und Anima-

tionsindustrie. Zusammen mit seinen Reisegenossen bildet er so etwas wie eine *Herde aus lauter Individuen*."[22]

9.

Auch die Glücksmaschine Sexualität, die so unterschiedliche Dinge wie Modeindustrie, Starsystem, klinisch-psychoanalytischer Diskurs, Sexindustrie, Liebesromane und -Filme, Orte der Nacktheit wie Strand und Sauna, usw. strategisch verbindet, zeitigt einen Effekt der Normung. Auch sie ist bedingt durch die „Tod Gottes" genannte gesamtkulturelle Situation der Entdifferenzierung an der Schwelle zur Moderne. Denn: mit dem Tod Gottes und der Reduktion der Rangordnung zwischen dem Heiligen und dem Profanen wird die Möglichkeit der traditionellen Sexualität als Überschreitung in ihrem Kern getroffen:

„In vormodernen Kulturen wurde das Wesen der Sexualität öffentlich und rituell gelebt, in Form großer kollektiver Paroxysmen wie der dionysischen Orgien der griechischen Antike oder der späteren Karnevalszüge. Bei diesen periodisch entfesselten Massenereignissen ging es wesentlich um die Einebnung der Differenz zwischen dem Heiligen und dem Profanen in Form rituell gelenkter Überschreitungen. Die entscheidende Geste dieser Feste war der Akt der Profanierung. Seit dem Tod Gottes jedoch findet sich die Differenz zwischen dem Heiligen und dem Profanen bereits im Voraus aufgehoben und muss deshalb erneut produziert oder simuliert werden, damit die sexuelle Überschreitung überhaupt noch stattfinden kann."[23]

Dieser Krise ist anhand der Glücksmaschine Sexualität abzuhelfen, die – unter Zuhilfenahme der Mode, der Nacktheit, der Vielfalt sexueller Abweichungen usw. – erneut Differenzen erzeugt: sexuell aufgeladene Differenzen, die sich dem Sog der Uniformität im modernen Arbeitsalltag entgegenstellen:

„In einer permissiven modernen Gesellschaft lässt sie [die Differenz, Verf.] sich durch Exhibitionismus jeder Art wiederherstellen: durch die Aura der Originalität einer neuen Mode, einer abweichenden Frisur, einer abweichenden Kleidung oder der Gewaltsamkeit konkreter sexueller Handlungen wie der SM-Praktiken und so weiter. Auch die Nacktheit dient der Produktion von Differenz. Der Hang, immer mehr Körper zu zeigen, läuft der tendenziellen Gleichschaltung von Männer- und Frauenkleidung in Beruf und Freizeit zuwider. Die Nacktheit erscheint beinahe als die letzte Anzeige der anatomischen Differenz zwischen Mann und Frau und als Ausgleich für den gleichschaltenden und uniformierten Jeans- und T-Shirt-Alltag."[24]

Doch bildet die Erzeugung von Differenzen nur den ersten Schritt zur Wiederherstellung der sexuellen Überschreitung in modernen Gesellschaften. In einem zweiten Schritt wird die Loslösung der Lust von der Tyrannei der *Beziehung* durchgeführt. Die Glücksmaschine Sexualität isoliert die sexuelle Lust als *reine* Lust, aus der tendenziell die Kontingenz von Beziehungen ausgeschlossen bleibt. Das zeigte sich an der Schwelle zur sexuellen Moderne in Marquis de Sades' Visionen einer von jeglicher Bilateralität gesäuberten, durch und durch logisierten reinen sexuellen Lust. Der Ausschluss der Beziehung aus der Lust führt einerseits zur Normung der sexuellen Handlungen, die nun den Charakter der Abweichung annehmen *müssen*, um als sexuelle Handlungen wahrgenommen werden zu können; und ande-

rerseits der sexuellen Partner, die sich einem Regime sexualpolitischer Korrektheit unterwerfen müssen, so dass sich die reine Lust, ohne jegliche Störung durch die Kontingenz der Beziehung, entfalten kann. Dies geschieht nicht ohne eine prinzipielle Anbindung der Sexualität an das System des Geldes:

„Man kann insgesamt festhalten, dass die Glücksmaschine Sexualität zugleich gleichschaltend und differenzierend vorgeht. Sie schaltet gleich, indem sie tendenziell alle sexuellen Werte dem allgemeinen Äquivalent des Geldes und alle sexuellen Beziehungen der Prostitution angleicht und indem sie die sexuellen Partner an die von der Mode und dem Starsystem produzierten Normen anpasst. Sie differenziert, indem sie die Körper mit Nacktheit und Mode auflädt, wobei uns die Mode weniger einkleidet als entkleidet, da sie unsere Nacktheit nicht aufhebt, sondern sie eher hervorhebt, konturiert, stilisiert und auffällig macht. Die Glücksmaschine Sexualität bietet uns also Differenzen, um sie sofort, anhand des allgemeinen Äquivalents, gleichzuschalten. Denn sie will uns natürlich nicht wirklich etwas *bieten*. Eher will sie uns etwas *verkaufen*. Wie die Werbung reizt sie uns deshalb an, zu kaufen und zu konsumieren, über die Sexualität zu sprechen und dabei stets die reibungslose *absolute* Sexualität zu suchen. „Absolut“ aber bedeutet „nicht relativ“ oder „ohne Relation“. Die absolute Sexualität bedeutet *eine Sexualität ohne Relation*. Das Ziel der Glücksmaschine Sexualität ist die Herstellung einer absoluten Sexualität durch den Ausschluss der Beziehung.“[25]

10.

Der Einsatz und die Feststellbarkeit der Glücksmaschinen implizieren eine radikale Transformation des zieltheoretischen Blicks. *Erstens* erscheinen die Ziele des Glücksstrebens nicht mehr als metaphysisch vorgegeben, sondern als Artefakte, die einer neuartigen industriellen Produktivität entsprechen. Sie erscheinen *zweitens* nicht mehr im Element einer transzendenten Ruhe, sondern mit einer eigenen und eigentümlichen Bewegung ausgestattet. Generell lässt sich in der Bewegung zwischen uns und unseren Glückszielen nicht eindeutig feststellen, was sich da bewegt: wir oder unsere Ziele? Bewegen wir uns dem Ziel zu? Oder bewegt sich das Ziel auf uns zu? Diese Zweideutigkeit entspricht der kosmologischen Zweideutigkeit, aus der die kopernikanische Revolution hervorging: Bewegen sich Sterne oder bewegen wir uns? Oder, transzendentalphilosophisch gewendet: Bewegen sich die erkannten Objekte oder bewegt sich das erkennende Subjekt?

Die Glücksmaschinen setzen voraus, dass wir, die Glückssubjekte, bewegbar sind und auf den Weg zu unserem Glück gebracht werden müssen. Deshalb erscheint es in dieser Perspektive *erstens* sinnvoll, das Glück nicht mehr dem Zufall zu überlassen, sondern es selbst herzustellen, was auch darauf hinausläuft, dass es genormt, parzelliert, dem Äquivalent des Geldes angeglichen werden muss. Das so hergestellte und genormte Glück ist für das bewegbare Glückssubjekt leichter erreichbar. *Zweitens* aber ist es in dieser Perspektive notwendig, dass die Wege zum Glücksziel für die bewegbaren Subjekte bereitgestellt werden müssen. Auf den genormten Wegen zu den genormten Glückszielen werden die bewegten Glückssubjekte ihrerseits genormt. In diesem Sinne erscheinen die Glücksmaschinen als kopernikanische Vorrichtungen.[26]

Doch die bloße Sichtbarkeit der Glücksmaschinen und ihres „Logos" impliziert eine Wiederkehr der vorkopernikanischen Perspektive des *bewegten Glücks*. Denn erst der Blick aus der Warte des unbewegten und abhängigen Glückssubjekts vermag die eigentümliche Bewegtheit des Glücks zu sichten: ihr Bewegtsein durch die Glücksmaschinen, aber auch ihre irreduzible Zufallsbewegung, die sich in den unfreiwilligen und höchst persönlichen Wendungen des Lebens diesseits und jenseits des Glücksmarktes melden.

Die Ausgestaltung dieser vorkopernikanischen Ruhe kann allerdings nur als eine Praxis stattfinden, die sich einerseits der Betriebsamkeit der Glücksmaschinen entgegenstellt und andererseits dem persönlichen Glück *als Glückssache* stellt. Diese doppelte Praxis hat den Charakter einer Glückskunst, deren Eigenart und Grenzen zu erkunden allerdings den Rahmen dieser eher kursorischen Darstellung sprengen würde.

Anmerkungen:

[1] Im Folgenden wird die Idee der Glücksmaschinen vorgestellt, die in dem längeren Essay, *Die Macht des Glücks*, entwickelt worden ist. Ein zweites Motiv dieses Buchs, das hier aus Platzgründen nicht vertieft werden kann, ist die Idee einer *Glückskunst*, mit der man sich gegen die Herrschaft der Glücksmaschinen zur Wehr setzt und sich im Umgang mit dem persönlichen Zufallsglück übt. [Siehe Mazumdar, Pravu, *Die Macht des Glücks*, München, 2003 (im Folgenden: MG).]

[2] *Ibid.*: 35.

[3] Die Literatur zur neuzeitlichen Glücksauffassung ist recht spärlich, im Unterschied vor allem zur traditionsreichen Rezeption antiker Glückstheorien. Umso bemerkenswert ist daher die Monographie von Clemens Schwaiger über die Glücksproblematik bei Christian Wolff, die u.a. auf die feineren Unterschiede zwischen den Glücksauffassungen bei Descartes, Leibniz und Wolff eingeht. [Siehe Schwaiger, Clemens, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, *Stuttgart*, Bad Cannstatt, 1995. Siehe auch Renault, Laurence, *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris, 2000; und Potkay, Adam (2000), *The Passion for Happiness. Samuel Johnson and David Hume*, Ithaka, 2000.]

[4] Kant, der dies als erster gesehen hat, fasst das ganze antike Glücksdenken zusammen, indem er die Epikuräer und Stoiker nicht als bloße Gegner, sondern als gegnerische Teilnehmer an der gleichen Überbewertung der eudaimonistischen Glücksproblematik betrachtet: „Denn Epikur sowohl, als die Stoiker, erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtsein der Tugend im Leben entspringe, über alles …" [Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* in „Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie: Erster Teil", Bd. 6, „Werke in zehn Bänden", hg. v. Wilhelm Wieschedel, Darmstadt, 1975, 103-302 (im Folgenden: KpV): 244 (A 209)]

[5] Man sollte sich allerdings – im Eifer des Bekenntnisses zur wissenspolitischen Aktualität – nicht allzu eilig von Begriffen wie „Seele"/„Tugend" irritieren lassen. Sie sind lediglich die traditionelle Reaktion auf die noch heute wirksame Doppelfrage nach Wesen und Erreichbarkeit des Glücks, die zwar Jahrhunderte lang die vertrauten metaphysischen Antworten hervorgerufen hat, die aber deshalb lange nicht in die Mottenkiste vormoderner Wissensgeschichte einzuordnen ist. Denn sie ist mit schöner Regelmäßigkeit in den glückstheoretischen und -utopistischen Entwürfen der nachkantischen Moderne wiedergekehrt, gleich, ob diese mit marxistischer, positivistischer oder utilitaristischer Stimme verkündet wurden. Gerade aber auch in der aktuellen psychologisch-biologisch-ökonomischen Erforschung des Glücks scheint die gleiche alte, unverwüstliche Sehnsucht am Werk zu sein, die sich in Fragen nach Wesen und Erreichbarkeit des Glücks entlädt. Das ist umso bemerkenswerter, als diese sehr hektischen und trendbewussten Forschungsrichtungen die Begriffe „Seele" und „Tugend" zu meiden suchen wie der Teufel das Weihwasser. Gerade in ihren öffentlichen Stellungnahmen finden sich dafür, ganz nach alter metaphysischer Manier, ihre Theorien und Tipps vermischt: ihre Theorien, die ein genetisches, neurobiologisches, hormonologisches, flowpsychologi-

sches oder sonstiges *Wesen* des Glücks aufdecken wollen; und ihre auf solche Theorien gestützten Hinweise zur *Erlangung* des Glücks. Auffällig ist dabei vor allem der (verzweifelte) Optimismus dieser aktuellen glückswissenschaftlichen Theorien, der sich in ihrer gemeinsamen Tendenz zur *Stigmatisierung des Unglücks* kundtut. Dass es von da aus bis zur Stigmatisierung der *Unglücklichen selbst* nur ein kleiner Schritt wäre, liegt auf der Hand.

[6] Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. v. Günther Bien auf d. Grundlage der Übersetzung v. Eugen Rolfes, Hamburg, 1985 (im Folgenden: NE): 1 (1094 a).

[7] *Ibid.*: 12 (1098 a).

[8] *Ibid.*

[9] „Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe." [Kant, KpV: 129 (A 40).]

[10] Allerdings ist die Frage, ob Kant wirklich vermocht hat, die Bahn der aristotelischen Glücksreflexion zu verlassen, schwer zu beantworten. Ihre Bejahung setzt gewissermaßen voraus, dass man Kants Aristoteles-Lektüre übernimmt. [Siehe dazu Pleines, Jürgen-Eckhardt, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes gut menschliches Handelns*, Würzburg, 1984.]

[11] So schreibt Julia Annas: „In ancient ethics the fundamental question is, How ought I to live? or What should my life be like? This is not taken to be in origin a philospher's question; it is a question which an ordinary person will at some point put to herself. … And it is widely assumed that, while there are plenty of people around with ready answers, the only answers which will satisfy an intelligent and reflective person will come from ethical philosophy. In … [antiquity, Verf.] there are many philosophical schools offering competing philosophies of ethics: the question is answered by Aristoteles and by later Peripatetic followers, by Epicurus, by the Stoics and by the Sceptics, and their answers are very different. But there is no serious disagreement as to this being the right question to ask, and as to its being philosophy which provides the answer." [Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford, 1993: 27.]

[12] „Denn nichts suchen die Menschen so sehr wie das Glück und nichts formt sie so sehr wie ihre eigene Glückssuche." [Mazumdar, MG: 87.]

[13] „Da der Ziele zweifellos viele sind und wir derer manche nur wegen anderer Ziele wollen, z.B. Reichtum, Flöten und überhaupt Werkzeuge, so leuchtet ein, daß sie nicht alle Endziele sind, während doch das höchste Gut ein Endziel und etwas Vollendetes sein muß. Wenn es daher nur ein Endziel gibt, so muß dieses das Gesuchte sein, und wenn mehrere, dasjenige unter ihnen, welches im höchsten Sinne Endziel ist. Als Endziel in höherem Sinne gilt uns das seiner selbst wegen Erstrebte gegenüber dem eines andern wegen Erstrebten und das, was niemals wegen eines anderen gewollt wird, gegenüber dem, was ebenso wohl deswegen wie wegen seiner selbst gewollt wird, mithin als Endziel schlechthin und als schlechthin vollendet, was allezeit seinetwegen und niemals eines anderen wegen gewollt wird. Eine solche Beschaffenheit scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu besitzen. Sie wollen wir immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen …" [Aristoteles, NE: 10 (1097a -1097b)]

[14] Die Glücksmaschinen sind von der Eigenart der *Dispositive der Macht*, so wie diese von Michel Foucault gekennzeichnet worden sind: „Was ich unter diesem Titel festzumachen versuche ist … ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturale Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfaßt. Soweit die Elemente des Dispositives. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann." [Foucault, Michel, *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Macht*, Berlin, 1978: 119-120.] Sofern also das Glück als ein machtartiges Phänomen angesehen wird, von dem die einzelnen Akteure in ihrem Glückstreben durchdrungen und bearbeitet werden, sind die Glücksmaschinen als Dispositive im Foucaultschen Sinne zu betrachten.

[15] Mazumdar, MG: 11-12.

[16] *Ibid.*: 12-13.

[17] *Ibid.*: 39.

[18] *Ibid.*: 59.

[19] Siehe dazu etwa Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/M. u. Leipzig, 1984; und Usener, Hermann, *Götternamen*, Bonn, 1920.

[20] Dieser Ausdruck stammt von Wolfgang Schivelbusch. [Siehe Schivelbusch, Wolfgang, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, München u. a., 1977.]
[21] Mazumdar, MG: 97-98.
[22] *Ibid.*: 107-108.
[23] *Ibid.*: 116.
[24] *Ibid.*: 116-117.
[25] *Ibid.*: 125-126.
[26] Siehe Sloterdijk, Peter, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt/M., 1987.

Zum Autor:
Pravu Mazumdar, geboren 1952 in Indien, studierte Physik und Philosophie und arbeitet als freier Autor, Übersetzer und Dozent in München. Zahlreiche Aufsätze insbesondere zu Foucault und Betreuung mehrerer Bände der Reihe „Philosophie Jetzt!“. – Arbeitsgebiete: Theorien der Moderne, Ereignisphilosophien, Kunstinterpretationen. – Publikationen: Foucault (hrsg. und eingeleitet), Philosophie Jetzt! 18, München, 1998; Die Macht des Glücks, München, 2003. Im Frühjahr 2008 erscheint bei transcript *eine Monographie über Foucaults Archäologie des Wissens.*

Dr. Edgar Dahl (Gießen)

Glück *kann* man kaufen

Wer sagt, Glück könne man nicht kaufen,
der gibt sein Geld nicht richtig aus.
Werbung für die Automarke „Lexus"

Von all den Märchen, die ich als Kind vorgelesen bekam, hat mich keines so beeindruckt wie das „Vom Fischer und seiner Frau" oder, wie es bei uns Fischköppen hieß: „Von dem Fischer un syner Fru". Ohne zu sehr aus dem Nähkästchen plaudern zu wollen, glaube ich, dass es mich schon damals an meine Eltern erinnerte. Wie sehr sich mein Vater auch mühte, meiner Mutter jeden Wunsch von den Lippen abzulesen, es war nie genug. Ob er ihr persische Teppiche zu Füßen legte, indische Vasen oder tschechisches Kristall – das Glück, das er ihr bescherte, währte stets nur wenige Tage und jeder Traum, den er ihr erfüllte, gebar hundert neue. Was Wunder also, dass ich den berühmten Ruf des Fischers an den Butt stets mit der verzweifelten Stimme meines armen Vaters las:

Mantje, Mantje, Timpe Te
Buttje, Buttje in der See.
myne Fru, de Ilsebill
will nich so, as ik wol will.*

Ich weiß nicht, ob Arthur Schopenhauer von der Geschichte vom Fischer und seiner Frau ähnlich stark beeindruckt war. In jedem Falle hat er die Moral von der Geschicht' in seinen „Aphorismen zur Lebensweisheit" mit unübertroffener Anschaulichkeit zusammengefasst: „Der Reichthum gleicht dem Seewasser: je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man."[1]

Dass Geld allein nicht glücklich macht, ist inzwischen auch von der so genannten „Glücksforschung" bestätigt worden – jenem neuen empirisch orientierten und interdisziplinär ausgerichteten Wissenschaftszweig, der Biologen, Psychologen, Soziologen, Politologen und Ökonomen miteinander vereint. Der vielleicht wichtigste Befund der Glücksforschung lautet: Obgleich sich das Pro-Kopf-Einkommen der westlichen Industrienationen in den vergangenen 50 Jahren mehr als verdoppelt hat, hat sich unser Glück doch um keinen Deut erhöht. Dass wir heute weit mehr zu essen haben, über bessere Kleidung verfügen, in schöneren Wohnungen leben, komfortablere Autos fahren, über eine bessere Gesundheit verfügen und eine höhere Lebenserwartung haben – nichts von alledem hat unser Glück vermehrt.[2]

Wie eine kürzliche Umfrage des Meinungsforschungsinstituts TNS Emnid gezeigt hat, scheint es eine Grenze dafür zu geben, bis zu der Wohlstand das Wohlergehen zu erhöhen vermag. Für Deutschland liegt diese Grenze offenbar bei einem monatlichen Nettoeinkommen von 2000 Euro. Wer pro Monat lediglich 1000 Euro verdient, bewertet sein Glück auf einer Punkteskala von 1 bis 10 (also von „ganz und gar unzufrieden" bis zu „ganz und gar zufrieden") bei 6,6 Punkten. „Wer mehr als 2000 Euro verdient, hat mit einem Wert von 7,9 eine Grenze erreicht und

wird nicht zufriedener – ob er nun 2050 oder mehr als 2500 Euro im Monat verdient."[3]

Vielleicht noch eindrucksvoller ist eine Untersuchung von der Universität Princeton, die im vergangenen Jahr von dem Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften Daniel Kahnemann geleitet wurde. Unter dem Titel „Würden Sie glücklicher sein, wenn Sie reicher wären?" verglich seine Arbeitsgruppe das subjektive Wohlbefinden von Menschen, die ein durchschnittliches Einkommen haben, mit denen, die ein überdurchschnittliches Einkommen haben. Obgleich die Durchschnittsverdiener fest davon überzeugt waren, dass diejenigen, die überdurchschnittlich viel Geld verdienen, weit glücklicher als sie selbst seien, war das keineswegs der Fall. Statt, wie weithin angenommen, bei Tiffany zu shoppen oder auf dem Golfplatz zu stehen, verbringen die überdurchschnittlich gut Verdienenden den größten Teil ihrer Zeit mit Arbeit und Dienstreisen und fühlen sich zumeist angespannt und gestresst: „Die Annahme, dass ein hohes Einkommen mit guter Stimmung verbunden sei, ist eine Illusion. Leute mit einem überdurchschnittlichen Einkommen sind mit ihrem Leben relativ zufrieden, aber kaum glücklicher als andere."[4]

Obgleich ich die Lektion, dass Geld allein nicht glücklich macht, bereits früh in meinem Leben verinnerlicht zu haben meine, erweckt diese Art der Darstellung des Zusammenhangs von Wohlstand und Wohlergehen bei mir doch den Verdacht eines „Saure-Trauben-Effekts": Es scheint, als wolle man den Armen vorzugaukeln versuchen, dass es den Reichen letztlich auch nicht besser gehe. Der tatsächliche Zusammenhang von Geld und Glück ist jedoch weit differenzierter, als er zunächst scheinen mag. Es gibt gute Gründe, den Einfluss des Wohlstands auf unser Wohlergehen nicht zu sehr zu unterschätzen.

Bevor ich näher auf diese Gründe eingehe, möchte ich aber kurz noch einige Fakten auflisten, die die Glücksforschung inzwischen zutage gefördert hat: Männer sind nicht glücklicher als Frauen. Weiße sind nicht glücklicher als Schwarze. Schöne sind nicht glücklicher als Hässliche. Kluge sind nicht glücklicher als Dumme. Verheiratete sind dagegen etwas glücklicher als Ledige. Ältere sind überraschenderweise glücklicher als Jüngere. Und – vielleicht am erstaunlichsten – körperlich behinderte Menschen sind im Mittel einen Tick glücklicher als körperlich nicht behinderte Menschen.

Menschen, die bewusst dem Ruhm, der Schönheit oder dem Geld nachjagen, sind nachweislich unglücklicher als Menschen, die weniger materielle Ziele verfolgen. Menschen, die ihrem Leben einen Sinn zu verleihen verstehen, sind in der Tat glücklicher als solche, die lediglich von einer Zerstreuung zur nächsten eilen. Religiöse Menschen sind dementsprechend auch etwas glücklicher als areligiöse. Interessanterweise hat sich gezeigt, dass je fundamentalistischer eine Religion ist, desto glücklicher sind ihre Anhänger. So sind etwa orthodoxe Juden, konservative Christen und fundamentalistische Muslime glücklicher als ihre nur moderat religiösen Glaubensbrüder.[5]

Im internationalen Vergleich liegen die Deutschen in Sachen Glück etwa in der Mitte zwischen den nahezu seligen Iren

Tabelle 1: „Wenn Sie einmal Ihr Leben heute betrachten, was würden Sie sagen, wie glücklich oder unglücklich sind Sie alles in allem?" (Quelle: ISSP 2001)

	RUS	I	F	D	CH	NL	GB	USA	IRL
sehr glücklich	4,7%	12,4%	14,1%	17,7%	28,4%	31,1%	32,2%	36,7%	44,1%
ziemlich glücklich	49,4%	65,9%	65,1%	66,2%	62,1%	62,9%	60,7%	52,4%	50,9%
nicht sehr glücklich	37,1%	18,2%	17,8%	13,5%	8,5%	5,4%	6,2%	8,9%	4,4%
gar nicht glücklich	8,8%	3,5%	3,0%	2,6%	0,9%	0,6%	0,9%	2,0%	0,6%

und den offenbar eher schwermütigen Russen. Tabelle 1, die auf Daten des International Social Survey Programmme (ISSP) von 2001 beruht, zeigt, dass die Deutschen erwartungsgemäß weit trübsinniger als Holländer oder Amerikaner sind, aber unerwarteterweise etwas unbekümmerter als Franzosen oder Italiener.

Recht überraschend sind auch die Ergebnisse einer Umfrage unter 900 berufstätigen Frauen, die gefragt wurden, wann sie im Verlaufe des Tages am glücklichsten sind (siehe Tabelle 2). Gewiss ist es nicht weiter verwunderlich, dass ihnen Sex mehr Spaß bereitet als Hausarbeit; doch dass sie lieber Fernsehen oder Telefonieren als auf ihre Kinder aufzupassen, ist schon bemerkenswert.
Befragt, in wessen Anwesenheit sie sich am glücklichsten fühlen, zeigte sich erneut, dass Frauen lieber Zeit mit ihren Freunden als mit ihren Kindern verbringen. Alleine zu sein, ist ihnen dagegen einer größerer Graus als mit Kunden zusammen zu sein (siehe Tabelle 3).

Um nun aber zum lieben Geld zurückzukehren: Wie der Glaube, dass es einen gerechten Gott gibt, der die Guten eines Tages belohnen und die Bösen eines Tages bestrafen werde, so gehört sicher auch der Glaube, dass Geld nicht glücklich mache, zum „Opium des Volkes", mit dem es sich über die Lasten und Mühen des Alltags hinwegzutrösten sucht. Bei der Interpre-

Tabelle 2: Glücksempfinden bei verschiedenen Tätigkeiten im Alltag (Quelle: Layard 2005)

Tätigkeit	Glück auf einer Skala von 1 – 10	Dauer pro Tag
Sex	4,7	0,2
mit Freunden zusammensein	4,0	2,3
Essen	3,8	2,2
Fernsehen	3,6	2,2
Einkaufen	3,2	0,4
Essen zubereiten	3,2	1,1
Telefonieren	3,1	2,5
auf Kinder aufpassen	3,0	1,1
im Internet surfen	3,0	1,9
Hausarbeit	3,0	1,1
Arbeit	2,7	6,9

Tabelle 3: Glücksempfinden mit verschiedenen Personen (Quelle: Layard 2005)

Personen	Glück auf einer Skala von 1 – 10	Dauer pro Tag
Freunde	3,7	2,6
Verwandte	3,4	1,0
Partner	3,3	2,7
Kinder	3,3	2,3
Kunden	2,8	4,5
Kollegen	2,8	5,7
allein	2,7	3,4
Vorgesetzte	2,4	2,4

tation der Daten zum Zusammenhang von Geld und Glück ist daher zumindest Vorsicht geboten – jene Vorsicht, die uns David Hume anempfahl, als er schrieb: „Alle Theorien, die von unseren Wünschen begünstigt werden, sind verdächtig.“[6]

Um die eingangs zitierten Untersuchungen zum Verhältnis von Wohlstand und Wohlergehen richtig einzuordnen, muss man sie vor dem Hintergrund der beiden Säulen der Glücksforschung betrachten. Die beiden Säulen, auf denen die gesamte Glücksforschung ruht, sind die so genannte *Set Point Theory* oder „Soll-Wert-Theorie“ und das *Adaptation Principle* oder „Anpassungsprinzip“. Hinter der Soll-Wert-Theorie verbirgt sich die Beobachtung, dass wir offenbar über eine genetisch fixierte Bandbreite subjektiven Wohlempfindens verfügen. Wie die Intelligenz, so ist auch unser Glücksempfinden zum weitaus überwiegenden Teil erblich festgelegt. Ähnlich wie sich ein Intelligenzquotient ermitteln lässt, könnte man daher für jeden Menschen im Prinzip auch einen „Glücksquotienten“ errechnen. Wenn wir etwa eine Skala von 1 – 100 zu Grunde legen, könnte jemand beispielsweise einen „Soll-Wert“ (oder „Set Point“) von, sagen wir, 65 haben. Insofern der Soll-Wert nicht so sehr einem Punkt, als vielmehr einer Bandbreite entspricht, ließe sich das durchschnittliche Wohlbefinden eines Menschen mit einem Soll-Wert von 65 im günstigsten Falle auf 70 erhöhen oder im ungünstigsten Falle auf 60 verringern. Wie erwähnt, spreche ich hier von dem *durchschnittlichen* Wohlbefinden eines Menschen über seine gesamte Lebensdauer hinweg – nicht von den recht seltenen Momenten, in denen jemand himmelhochjauchzend oder zu Tode betrübt ist.

Die Erkenntnis, dass der Grad unseres subjektiven Wohlbefindens weitgehend genetisch determiniert ist, beruht auf den Ergebnissen der Zwillingsforschung. David Lykken, der gemeinsam mit Thomas Bouchard das MISTRA-Projekt (die „Minnesota Study of Twins Reared Apart“) leitet, hat rund 1500 erwachsene Zwillingspaare auf ihr durchschnittliches Wohlbefinden untersucht. Unter diesen 1500 Paaren befanden sich 663 eineiige Zwillingspaare, die gemeinsam aufgewachsen sind, und 69 eineiige Zwillingspaare, die getrennt voneinander aufgewachsen sind. Obgleich die eineiigen Zwillinge, die nach der Geburt getrennt wurden, unter ganz verschiedenen Adoptiveltern aufgewachsen sind, verfügten sie doch über nahezu densel-

ben Grad subjektiven Wohlbefindens. Da die genetische Determiniertheit des Glücks sogar die genetische Determiniertheit der Körpergröße zu übertreffen scheint, schrieb Lykken einmal treffend: „Möglicherweise sind alle Versuche, glücklicher zu werden, genauso zum Scheitern verurteilt wie der Versuch, größer zu werden.“[7]

Dass uns unser Glück oder Unglück gewissermaßen in die Wiege gelegt ist, ist freilich alles andere als eine revolutionäre Entdeckung. Menschen hatten schon immer den Eindruck, dass einige das Glück haben, auf der Sonnenseite des Lebens geboren zu sein, und andere das Pech haben, auf der Schattenseite des Lebens geboren zu sein. Bereits Plato hatte vermutet, dass Glück sozusagen Glückssache ist. Am besten hat es aber sicher Shakespeare in seiner Komödie „Der Kaufmann von Venedig“ ausgedrückt, in der es heißt:

Die Natur hat, in ihren Tagen, seltsame Käuze hervorgebracht,
Einige, die stets aus ihren Äuglein vergnügt hervorgucken und
Wie Papageien über einen Dudelsackspieler lachen,
Und andere von so sauertöpfischem Ansehn,
Daß sie ihre Zähne nicht bloß legen,
Wenn auch Nestor selbst meinte, der Spaß sei lachenswert.[8]

Wohl mehr noch als jeder andere ging Arthur Schopenhauer fest davon aus, dass es eine angeborene Heiterkeit des Gemüts gibt, von der er sagte, dass sie ein unmittelbarer Gewinn sei und sich selber belohne: „Sie allein ist gleichsam die baare Münze des Glücks und nicht, wie Alles andere, bloß der Bankzettel. […] Einer sei jung, schön, reich und geehrt; so frägt sich, wenn man sein Glück beurtheilen



Ich könnte heulen, wenn ich daran denke, wie viele Jahre ich damit zugebracht habe, Geld zu horten, nur um dann festzustellen, dass ich eine genetische Veranlagung zum Glück habe.

© J. B. Handelsman

will, ob er dabei heiter sei: ist er hingegen heiter; so ist es einerlei, ob er jung oder alt, gerade oder pucklich, arm oder reich sei; er ist glücklich.“[9]

Die zweite Säule, auf der die Glücksforschung ruht, ist, wie bereits erwähnt, das „Anpassungsprinzip“. Auch hinter dem Anpassungsprinzip verbirgt sich keine wirklich revolutionäre Idee; doch sie setzt die Soll-Wert-Theorie voraus. Das Anpassungsprinzip lässt sich, wie der Psychologe Jonathan Haidt gezeigt hat, wunderbar an einem einfachen Beispiel veranschaulichen. Angenommen, schrieb er, ich würde Ihnen 10 Sekunden geben, um mir das Beste und das Schrecklichste zu nennen, das Ihnen widerfahren könnte. Die wahrscheinlichste Antwort, die Sie mir geben werden, ist, Millionen in der Lotterie zu gewinnen und vom Hals abwärts gelähmt zu sein. Millionen in der Lotterie zu gewinnen, würde bedeuten, nahezu alle Sorgen auf einen Schlag los zu sein und uns so gut wie jeden Traum erfüllen zu können. Vom Kopf abwärts gelähmt zu sein, würde dagegen bedeuten, nahezu all unsere Träume begraben zu müssen und für den Rest unseres Lebens von anderen abhängig zu sein. Viele Menschen meinen, dass es besser wäre, tot als querschnittsgelähmt zu sein. Doch sie irren sich. Obwohl es zweifellos besser ist, Millionen in der Lotterie zu gewinnen als sich das Genick zu brechen, ist der Unterschied doch bei weitem nicht so groß, wie die Mehrheit von uns annehmen würde. Denn nach nur etwa einem Jahr kehren sowohl Lotteriegewinner als auch Querschnittsgelähmte nahezu wieder zu demselben Maß an Glück und Zufriedenheit zurück, das sie vorher besaßen.[10] Mit anderen Worten: Sie passen sich überraschend schnell an ihr neues Leben an und kehren in etwa zu ihrem genetisch fixierten Soll-Wert zurück. Wie erwähnt, muss man sich den Soll-Wert eher als Bandbreite denn als Punkt denken. So gesehen, können wir uns beispielsweise gut vorstellen, dass das subjektive Wohlbefinden eines Menschen mit einem „Glücksquotienten“ von 65 nach einer Querschnittslähmung vielleicht für immer auf 60 abfällt und nach einem Lotteriegewinn für immer auf 70 ansteigt.

Wie schon angedeutet, ist die Tatsache, dass sich Menschen recht schnell an neue Lebensbedingungen anpassen können, alles andere als neu. Wenn uns die Glücksforschung überhaupt irgendetwas Neues gezeigt hat, dann, dass unsere Anpassungsfähigkeit noch weit größer ist, als wir bisher ahnten. Obgleich sich Menschen an nahezu alles gewöhnen können, gibt es jedoch auch einige Umstände, an die wir uns nachweislich nicht anpassen können. Hierzu gehören beispielsweise nervtötender Lärm, chronische Schmerzen, eheliche Konflikte und der Verlust einer geliebten Person. Auf der Plusseite gibt es aber auch Dinge, derer wir nie überdrüssig werden – Essen, Sex und Freunde gehören beispielsweise dazu.

Wenn man die eingangs zitierten Untersuchungen zum Verhältnis von Geld und Glück jetzt noch einmal vor dem Hintergrund der Soll-Wert-Theorie und des Anpassungsprinzips betrachtet, erscheinen sie sicher weit weniger überraschend. Dass sich unser subjektives Wohlbefinden trotz einer Verdopplung des Durchschnittseinkommens kaum erhöht hat, ist sicher alles andere als verwunderlich, wenn Menschen über ein genetisch fixiertes Maß an

Glück verfügen und sich relativ rasch an neue Lebensumstände anpassen. Würde irgend jemand, der erfährt, dass sich das Jahreseinkommen der Japaner zwischen 1958 und 1987 verfünffacht hat, allen Ernstes annehmen, dass sie nun auch fünfmal so glücklich seien?

Wer gewohnt ist, evolutionär zu denken, wird von den Ergebnissen der Glücksforschung vielleicht noch weniger überrascht sein. Evolutionsbiologisch macht es schließlich durchaus Sinn, dass wahres Glück und Unglück nur von relativ kurzer Dauer sind und wir rasch wieder zu einer Art Mittelwert zurückkehren. Wenn unsere Vorfahren nach jeder missglückten Jagd so deprimiert und nach jeder geglückten Jagd so euphorisch geworden wären, dass sie tagelang ihre Hände einfach in den Schoß gelegt hätten, wären sie sicher eine leichte Beute für ihre Fressfeinde gewesen. Mutter Natur, der es gefällt, mit Zuckerbrot und Peitsche zu arbeiten, belohnt und bestraft daher nur mit vorübergehendem Glück und Unglück. Wenn wir etwas biologisch Sinnvolles tun, wie etwa unseren Hunger stillen, unseren Durst löschen oder unsere Begierde befriedigen, belohnt sie uns mit Momenten des Glücks, die groß genug sind, damit wir das Verhalten gern wiederholen, aber eben nicht so groß sind, dass wir darüber unsere „biologischen Pflichten“ vergessen würden.

Zur Erklärung des „Wohlstands-Paradoxons“ – also der Tatsache, dass wir trotz eines weit höheren Lebensstandards kaum glücklicher geworden sind – wird oft das Konzept des „relativen Einkommens“ herangezogen. Danach neigen wir dazu, unseren eigenen Wohlstand am Wohlstand anderer zu messen. Wenn alle um uns herum ärmer sind, fühlen wir uns reich; wenn alle um uns herum reicher sind, fühlen wir uns arm. Da sich unser Lebensstandard in den vergangenen 50 Jahren mehr oder weniger gleichmäßig verteilt hat und vor allem bundesweit angestiegen ist, haben wir nicht das Gefühl, reicher zu sein, obgleich wir es im Vergleich zu früher durchaus sind.

Wie groß die Rolle des relativen Einkommens ist, hat ein Experiment gezeigt, bei dem Studenten der Harvard Universität die Wahl zwischen „zwei Welten“ hatten. Sie sind gefragt worden, ob sie lieber in einer Welt leben wollten, in der sie 50.000 Dollar im Jahr verdienten und alle anderen nur 25.000 Dollar; oder in einer Welt, in der sie 100.000 Dollar im Jahr erhielten, alle anderen aber 250.000 Dollar. Obgleich es schwer zu glauben ist, soll sich die Mehrheit der Studenten für ein Leben in der ersten Welt entschieden haben. Das heisst, sie verzichteten auf ein doppelt so hohes Einkommen, nur um nicht das Gefühl zu haben, ärmer als die anderen zu sein.

Obgleich es durchaus sinnvoll sein mag, immer auch das relative Einkommen zu berücksichtigen, glaube ich doch nicht, dass wir hierauf angewiesen sind, um das Wohlstands-Paradoxon aufzulösen. Die Soll-Wert-Theorie und das Anpassungsprinzip erklären hinreichend, warum wir trotz doppelt so hohen Durchschnittseinkommens nicht doppelt so glücklich sind. Die Soll-Wert Theorie und das Anpassungsprinzip erklären auch die Beobachtung besser, dass Menschen, die mehrere Millionen in der Lotterie gewonnen haben, nach etwa einem Jahr nur noch leicht

glücklicher sind als zuvor. Dem Maß an Glück, das wir empfinden können, sind durch unsere Gene nun einmal enge Grenzen gezogen. Nach der Hypothese vom relativen Einkommen würde man dagegen erwarten, dass ein Lotteriegewinner (unter der Voraussetzung, dass er in Buxtehude leben bleibt und nicht gleich nach Monaco zieht) für den Rest seines Lebens auf einer rosa Wolke schweben sollte, weil er in dem durchaus berechtigten Gefühl leben könnte, weit wohlhabender als die meisten anderen zu sein.

Neben der Soll-Wert-Theorie und dem Anpassungsprinzip mag jedoch noch ein zusätzliches Konzept der Glücksforschung für das vermeintliche Wohlstands-Paradoxon verantwortlich sein, ein Konzept, das seinerseits auf dem Anpassungsprinzip beruht – die so genannte „hedonistische Tretmühle". Da sich Menschen rasch an einen höheren Lebensstandard gewöhnen, verblasst das Glück, das ihnen materieller Wohlstand bringt, schnell. Um wieder so glücklich zu sein, wie sie es beim Kauf einer teuren Uhr waren, bedarf es jetzt eines teuren Anzugs, dann eines teuren Autos, dann eines teuren Hauses und schließlich einer teuren Yacht. Kurz, es ist wie bei einer Sucht. Es bedarf ständig eines neuen und höheren Reizes, um dieselbe Wirkung zu erzielen. So rennen und rennen sie in ihrem Hamsterrad, ohne einen einzigen Schritt voranzukommen. Einer der Gründe, weshalb ich diesen kurzen Artikel mit dem Märchen vom Fischer und seiner Frau begonnen habe, ist denn auch der, dass es die hedonistische Tretmühle auf wundervolle Art und Weise illustriert.

Glücksforscher haben zwei Arten der Befragung, mit denen sie das subjektive Wohlbefinden der Menschen zu ermitteln suchen. Die erste Form der Befragung zielt auf die generelle Zufriedenheit und die zweite Form der Befragung zielt auf die momentane Zufriedenheit. Bei der ersten Form fragt man: „Wenn Sie Ihr Leben einmal betrachten, was würden Sie sagen, wie glücklich oder unglücklich sind Sie alles in allem: ‚sehr glücklich', ‚ziemlich glücklich', ‚nicht sehr glücklich' oder ‚überhaupt nicht glücklich'?" Bei der zweiten Form fragt man in regelmäßigen Abständen und über einen gewissen Zeitraum hinweg: „Wie geht es Ihnen im Moment: Sind Sie augenblicklich ‚sehr glücklich', ‚ziemlich glücklich', ‚nicht sehr glücklich' oder ‚überhaupt nicht glücklich'?" Um diese zweite und weit aufwendigere Form der Befragung durchzuführen, bekommen die Probanden einen Beeper, mit dem sie jederzeit angefunkt und befragt werden können.

Wie sich leicht denken lässt, hat die erste Form der Befragung ihre Probleme. Kann man aus dem Stegreif überhaupt eine so bedeutungsschwere Frage wie die nach der Zufriedenheit mit dem eigenen Leben beantworten? Kann eine Antwort, die jemand innerhalb von, sagen wir, ein oder zwei Minuten gibt, wirklich verlässlich sein? Und: Kann es nicht sein, dass die Antwort, die wir erhalten, jeweils davon abhängt, was jemanden zum Zeitpunkt der Befragung gerade beschäftigt – eine bewilligte Gehaltserhöhung, ein soeben gebuchter Urlaub, eine anstehende Operation oder eine drohende Scheidung? Tatsächlich haben Untersuchungen gezeigt, dass die Antworten auf die Frage nach der generellen Zufriedenheit zumindest teil-

weise davon abhängen, was jemandem gerade durch den Kopf geht. Wenn man Studenten zunächst nach ihrer Zufriedenheit und danach nach ihrer letzten Verabredung befragte, erhielt man ein anderes Ergebnis, als wenn man Studenten zunächst nach ihrer letzten Verabredung und anschließend nach der Zufriedenheit mit ihrem Leben befragte. Bei denjenigen Studenten, die zunächst nach ihrer letzten Verabredung befragt worden sind, hing die Bewertung ihres Lebens ganz entscheidend davon ab, wann sie das letzte Mal ein Rendezvous hatten.

Viele Glücksforscher betrachten die zweite Form der Befragung denn auch für weit zuverlässiger. Die von Daniel Kahneman durchgeführte Befragung der überdurchschnittlich gut Verdienenden beruhte auf diesem Verfahren und zeigte, wie gesagt, dass Leute mit einem überdurchschnittlichen Einkommen mit ihrem Leben relativ zufrieden, „aber kaum glücklicher als andere" sind. Doch ist die Frage nach der momentanen Zufriedenheit wirklich zuverlässiger als die nach der generellen Zufriedenheit? Ich meine, ja und nein. Die Antworten zur momentanen Zufriedenheit sind sicher authentischer. Ich fürchte jedoch, dass die Frage nach der momentanen Zufriedenheit zugleich zu kurz greift und Aspekte des Glücks ausblendet, die erst in den Blick geraten, wenn man nach der generellen Zufriedenheit fragt.

Glück, so scheint mir, ist weit mehr als die Summe der Momente, in denen es uns „großartig" zu gehen scheint. Wie der Psychologe Martin E. P. Seligman argumentiert hat, setzt sich ein glückliches Leben aus dreierlei zusammen: Es besteht aus einem „angenehmen Leben", einem „guten Leben" und einem „sinnvollen Leben". Ein angenehmes Leben führt man, wenn man viel Freude hat. Ein gutes Leben führt man, wenn man sich die Achtung und Wertschätzung anderer erworben hat. Und ein sinnvolles Leben führt man, wenn man sich einer nützlichen Aufgabe verschrieben hat.[11] Die Befragung nach der momentanen Zufriedenheit ist mehr oder weniger auf das angenehme Leben beschränkt. Die Befragung nach der generellen Zufriedenheit nimmt dagegen nicht nur das angenehme, sondern auch das gute und sinnvolle Leben in den Blick.

Lediglich das momentane Glück abzufragen, erscheint mir daher irreführend. Nach Seligmans Einteilung ist es schließlich sehr wohl möglich, dass jemand zwar ein angenehmes Leben, aber dennoch kein wirklich glückliches Leben führt. So mag ein gut betuchter Salonlöwe, der zeitlebens nur von einer Eroberung zur nächsten eilte, auf seinem Sterbebett durchaus sagen: „Gewiss, ich habe in Saus und Braus gelebt. Dennoch war mein Leben leer. Das einzige, was ich dieser Welt hinterlasse, sind verletzte Gefühle, gebrochene Herzen und betrogene Freunde."

Ist es auch vorstellbar, dass jemand, der zeitlebens ein spartanisches Leben geführt hat, dennoch ein glückliches Leben hatte? Dass also jemand ein gutes und sinnvolles, aber kein wirklich angenehmes Leben hatte? Wenn ja, welche Bedeutung kommt dann dem angenehmen Leben noch zu? Und welchen Sinn macht die Befragung nach der momentanen Zufriedenheit dann überhaupt noch? Soweit ich sehe, besteht die größte Herausforderung der Glücksforschung tatsächlich darin, zu klären, welches Gewicht wir dem angeneh-

men Leben, dem guten Leben und dem sinnvollen Leben beizumessen haben.

Wenn die Frage der Gewichtung auch offen sein mag, ist doch klar, dass Geld nicht nur ein angenehmes Leben, sondern auch ein gutes Leben und ein sinnvolles Leben zu befördern vermag. Sicher bedarf es nicht unbedingt des Geldes, um ein gutes und sinnvolles Leben zu führen. Wäre es nicht aber schön, wenn man Freunden in Not helfen und Projekte seiner Wahl fördern könnte – sei es die Jugendarbeit seines örtlichen Fußballvereins, die Produktionskosten für die Aufführung einer Oper oder die Finanzierung eines wissenschaftlichen Projekts? Wenn ich mit dieser Frage zu Tagträumen einzuladen scheine, erweckt es den Eindruck, als hätte ich die wichtigste Lektion der Glücksforschung bereits wieder vergessen. Daher rasch zurück zum eigentlichen Thema.

Wenn die Soll-Wert-Theorie und das Anpassungsprinzip wahr sind, sollten wir vom Geld keine Wunder erwarten. Wer über einen Kontostand verfügt, der ihn aller Sorge um die Zukunft enthebt, wird vielleicht um fünf Prozentpunkte auf seiner persönlichen Glückskala nach oben klettern, doch sicher nicht einem Zustand dauerhafter Euphorie verfallen. Wenn das so ist, sollten wir meines Erachtens aber auch von den Umfrageergebnissen zum Zusammenhang von Geld und Glück nicht zu viel verlangen. Da ein höheres Einkommen letztlich nur einen relativ kleinen Unterschied ausmacht, sollten wir vor allem auf diese kleinen Unterschiede achten. Genau dies scheint man mir in der Glücksforschung jedoch oft zu vergessen. Die Daten werden zumeist so präsentiert, als würde Geld überhaupt nicht zu unserem Glück beitragen. Dies ist jedoch schlichtweg falsch.

Tatsache ist, dass die Menschen reicher Nationen glücklicher sind als die Menschen armer Nationen. Tatsache ist auch, dass die reichen Menschen innerhalb einer Nation glücklicher sind als die armen Menschen derselben Nation. In Großbritannien betrachten sich beispielsweise 41 Prozent des reichsten Viertels der Bevölkerung, aber nur 29 Prozent des ärmsten Viertels der Bevölkerung als glücklich. Und Tatsache ist schließlich auch, dass Millionäre glücklicher sind als Nicht-Millionäre. Dass die Unterschiede zwischen Menschen, die einhunderttausend Dollar und eine Million Dollar im Jahr verdienen, bei weitem nicht so groß sind, wie viele erwartet hätten, sollte uns nicht dazu verleiten, die Unterschiede einfach zu leugnen. Es ist also sicher falsch zu behaupten, dass es eine feste Grenze dafür gibt, sich Glück durch Geld erkaufen zu können. Wenn man erst einmal über einen gewissen Wohlstand verfügt, wird es nur teurer, sich zusätzliches Glück zu erkaufen. Genauso falsch ist es auch, zu suggerieren, dass die Verdopplung des Durchschnittseinkommens, die in den vergangenen 50 Jahren zumindest in den westlichen Industrieländern stattgefunden hat, unser Glück überhaupt nicht erhöht hätte. In Dänemark, Italien und Deutschland hat sich das subjektive Wohlbefinden beispielsweise durchaus erhöht, aber selbstverständlich nicht verdoppelt.[12]

Geschäftsmänner sagen bekanntlich gern „Zeit ist Geld!“ Wer seinen Unterhalt mit einer so brotlosen Kunst wie der Philosophie verdient, ist dagegen eher geneigt zu sagen „Geld ist Zeit!“ Und dies bringt

mich zu dem Aspekt, der mir in der Glücksforschung am meisten zu kurz zu kommen scheint. Nicht nur, dass der Beitrag des Geldes zu unserem Glück gern verschwiegen wird, auch der wahre Wert des Geldes[13] wird zumeist einfach übersehen: Geld bedeutet Freiheit! Es befreit uns von der Last, einer unliebsamen Tätigkeit nachzugehen, um unser täglich Brot zu verdienen. Befreit von der Sorge um das schiere Überleben, können wir uns denjenigen Dingen widmen, die unser Leben wirklich lebenswert machen – seien dies nun die Kunst, der Sport oder die Wissenschaft.

Wieder einmal war es Arthur Schopenhauer, der dies ebenso klar gesehen wie geschrieben hat: „Ich glaube keineswegs etwas meiner Feder Unwürdiges zu thun, indem ich hier die Sorge für die Erhaltung eines erworbenen oder ererbten Vermögens anempfehle. Denn von Hause aus so viel zu besitzen, daß man, ohne zu arbeiten, bequem leben kann, ist ein unschätzbarer Vorzug: denn es ist die Exemption und die Immunität von der dem menschlichen Leben anhängenden Bedürftigkeit und Plage, also die Emancipation vom allgemeinen Frohndienst, diesem naturgemäßen Loose des Erdensohns. Nur unter dieser Begünstigung des Schicksals ist man als ein wahrer Freier geboren: denn nur so ist man eigentlich sein eigener Herr, Herr seiner Zeit und seiner Kräfte, und darf jeden Morgen sagen: ‚Der Tag ist mein'."[14]

Wer also etwas hat, wofür sein Herz schlägt, eine Leidenschaft, die ihn erfüllt, eine Passion, die ihn treibt, kurz, wer – wie Goethe sagte – „mit einem Talente zu einem Talente geboren ist", wird den nahezu unschätzbaren Wert des Geldes gewiss zu würdigen wissen. Denn es gewährt ihm die Freiheit, das zu tun, was er wirklich tun will. Und wer kann sich glücklicher schätzen als der, dem es vergönnt ist, unbehelligt von finanziellen Sorgen seiner Passion zu leben?

Anmerkungen:

*Sonderdrucke dieses Artikels gibt es freilich nur unter der ausdrücklichen Bedingung, dass niemand meiner Mutter eine Kopie zuspielt.

1 A. Schopenhauer *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Diogenes, Zürich 1987, S. 43.

2 R. Layard *Die glückliche Gesellschaft*. Campus, Frankfurt 2005.

3 S. Schäfer, P. Wolff *Der Fluch des Goldes*. SZ Wissen 12: 18-29, 2006.

4 D. Kahnemann et al. *Would You Be Happier If You Were Richer?* Science 312: 1908-1910, 2006.

5 M. Seligman *Der Glücks-Faktor*. Bastei, Bergisch-Gladbach 2005.

6 D. Hume, zit. n. N. Hoerster *Religionskritik*, Reclam 1984, S. 4.

7 T. Lykken Happiness: *The Nature and Nurture of Joy and Contentment*. Griffin, New York 1999.

8 W. Shakespeare, zit. n. Schopenhauers Aphorismen, S. 21.

9 A. Schopenhauer *Aphorismen*, S. 18

10 J. Haidt *The Happiness Hypothesis*. Basic Books, New York 2006.

11 M. Seligman *Der Glücks-Faktor*. Bastei, Bergisch-Gladbach 2005.

12 D Steele *You* Can *Buy Happiness*. Liberty 2005.

13 T. Smith *Money* Can *Buy Happiness*. Reason 26: 7-19, 2000.

14 A. Schopenhauer *Aphorismen*, S. 46f.

Dr. Kurt F. Schobert (Augsburg)

Suche nach Glück – auch im Sterbeprozess?

Lebenslange Lernprozesse mit vorsorgender Verantwortung

Die Glücks-Spirale des Lebens dreht sich selten stets in einer Richtung – nach oben, gar die Himmelsleitern hinauf bis ins Nirwana jauchzender Hosianna-Gesänge. Aufklärung und Kritik bleiben angesagt, wo in naiver Zuversicht ein gelingendes Leben als selbstverständlich unterstellt wird, gar von den Jungendjahren aufwärts die nachfolgenden Tage und Jahre mit dem vierblättrigen, gepressten Kleeblatt in der Westentasche und dem Glückscent im Geldbeutel als Voraussetzung dafür gehalten werden, wenn nicht die Götter, so zumindest das Schicksal gewogen zu halten, gar Fortuna erzwingen zu können.

„Glück" als gesteigertes Lebensgefühl ohne innere Unstimmigkeiten lässt sich nicht erzwingen, nicht kaufen. Es ist keine Frage der Macht, des Einflusses, der mathematisch berechnenden Intelligenz. Die Tragik, die das menschliche Leben und Sterben (das zum Leben gehört) Stunde für Stunde im individuell unverschuldeten Kriegsgeschehen rund um den Globus offenbart, die Tragik, die sich in Unfällen, Krankheiten und Missverständnissen zeigt, die Tragik, die sich nicht auflösen lässt, wie immer sich der betroffene Mensch dann fürderhin entscheidet, ist uns allen aus Medienberichten und meist auch Beispielen des sozialen Umfelds bekannt.

Gleichwohl suchen wir Menschen das Glück – und die Philosophen der Antike, der unterschiedlichsten Kulturen, bis in die Neuzeit hinein haben nach Erkenntnissen gerungen, wo, wie, wann und warum welche Formen der Glückseligkeit erstrebenswert seien, auch, weshalb es sich bisweilen schicke, in Gleichmut die Mühseligkeiten und Lasten des Alltags und Alters zu tragen.

Weil der Mensch, sofern er zu denken und zu erkennen vermag, um den eigenen Tod, der untrüglich kommen wird, weiß, war, ist und bleibt er auf der Suche nach dem Glück bis in den Sterbeprozess hinein. Das altgriechische „Eu" als Vorsilbe spricht dies noch heute aus, trotz des fremdbestimmenden Missbrauchs, der, verschleiert, auch hinter diesen Begriffen zu schlummern droht. Klassisches Beispiel ist der Begriff der „Euthanasie", der in der Antike einen „guten, schönen, leichten Tod" bezeichnete, der, wenn er schon unerbittliches Final des Lebens sein sollte, dann schon erlösend und angenehm sein möge. Als „Erleichterung des Sterbens, besonders durch Schmerzlinderung mit Narkotika"[1] sollte der Tod leicht wie auf den Schwingen der Nacht die Betroffenen gleichsam im Schlaf ereilen.

Spätestens mit den menschenverachtenden Verbrechen während der nationalsozialistischen Diktatur, die auf demokratischem Wege zur Macht kam, wurde das Wort von der „Euthanasie" auch Inbegriff der fremdbestimmten Vernichtung menschlichen Lebens. In der „Eubiotik", der Lehre vom gesunden Leben, in der „Eudämonie", der Glückseligkeit, in der „Eudoxie", dem guten Ruf, der „Euergie", der unverminderten Leistungsfähigkeit, der „Euko-

lie“, der heiteren, zufriedenen Gemütsverfassung, in der „Euphorie“, der heiter-zuversichtlichen Stimmung, der „Eupraxie“, dem sittlich richtigen Handeln, oder in der „Euthymie“, also Heiterkeit und Frohsinn, spiegelt sich diese „EU“-Sehnsucht, deren Fesseln auch das Glück an EU-ropa und im Finanziellen an den EU-ro binden wollen. Es sind dies die Fesseln des HABENWOLLENS, des Glücks, das im Besitzen des für positiv Gehaltenen gesucht wird, nicht das Glück, das in der Enthaltsamkeit künftigen Lebens, in der <Lebens-Abstinenz>, im NICHTS Hoffnungen findet.

Die Suche nach dem Glück auch im Sterbeprozess ist bei lebensgeschichtlichen Entwicklungen, die vom Pech, von Unglücksfällen, belastenden Krankheiten und sozialer Isolation gezeichnet sind, mitunter so markant, dass in der Vernichtung des Lebensträgers, in der Tötung des ICHs, eine Stimmung laut wird, die als DEPRESSION die Lehrbücher der Psychiatrie beschäftigt und in „Heilanstalten“, Bezirkskrankenhäusern oder Arztpraxen den Ruf nach einer SUIZIDPROPHYLAXE laut werden ließ. „Der gesuchte Tod“[2] wird dann zum Befreiungsschlag, der im Wort vom FREITOD ein Synonym gefunden hat, nicht stets aber das ist, in dessen Kleid er auftritt.

Mehr noch: Wenn bei allen Hiobsbotschaften im Leben, bei allen Tälern der Tränen und bei aller vergeblichen Sisyphos-Arbeit die Steine, die im Wege lagen, wieder vom Abhang zurückrollen, einer Steinigung gleich, sehnt sich der Mensch nach Ausgleich in einem wie immer gearteten „Jenseits“, für das die unterschiedlichsten Religionen und ihre <Sehnsucht-Industrie> die schillerndsten Vorstellungen entwickelt hatten oder noch heute ausmalen. Das verlorene oder nie gewonnene Lebensglück im Diesseits wird zum MYTHOLOGEM DER VERKEHRTEN WELT eines Jenseits, auf das sich die Hoffnungen projizieren.

Wenn hier von einer Suche nach Glück – auch im Sterbeprozess – die Rede ist, so beschränkt sich der Beitrag auf das Diesseits, das Hier und Jetzt, nicht auf Vernünfteleien, ob oder welche religiösen Vorstellungen nun angebracht, hilfreich, lebenswürdig oder eines Gottesbildes fähig seien. Es geht mir hier um die Frage, ob wir Menschen mit den Möglichkeiten, die uns üblicherweise gegeben sind, verantwortlich und vorsorgend etwas dafür tun können, damit es nicht bei der Suche nach einem nebulösen Glück bleibe, sondern gute Chancen bestehen, das eigene Leben abzurunden, auch dann, wenn, wie bekannt, der Tod droht. Es geht mir zuerst um die Suche nach Antworten und praktischen Hinweisen, was in möglichst jungen und gesunden Tagen bereits getan werden kann, um vorsorgend der Verantwortung gerecht zu werden, die wir uns selbst und unseren Mitmenschen gegenüber empfinden sollten – ohne dass hier ein Nachweis geführt wird, warum diese Verantwortung bestünde. Selbst wenn sie nicht bestünde, macht sie Sinn, aus den verschiedensten Gründen. Einige wenige seien genannt:

– Sich selbst Antwort zu geben (im Wort Ver-antwort-en zeigt sich das Antwort-Suchen), was vorsorgend möglich ist, fördert die Gelassenheit im Leben wie im Sterben.
– Erst dann, wenn Unglück, Krankheit oder Sterbeprozess offenkundig sind, et-

was zu tun, gibt den Betroffenen meist nicht mehr Gelegenheiten oder Kraft, dies zu regeln, was den eigenen Interessen entspricht oder, wenn gewollt, anderen Interessen dienlich ist.
– Wer lernt, das Leben vom Ende her zu begreifen, schärft das Bewusstsein für die Reichtümer des Lebens, für die Chancen innerer Dankbarkeit, für ein intensiveres Zeitgefühl und für die Präferenzen, deretwillen es sich zu leben lohnt.

Deshalb sei hier auch vom Sterben als LERNPROZESS die Rede. Wir Menschen sind Wesen, die wie kaum andere zu lernen in weit größerem Umfang fähig und gezwungen sind. Der Mensch ist, im biologischen Sinne, „Nesthocker", der jahrelang von Eltern, Erziehern, sozialer Gemeinschaft und den „heimlichen Miterziehern" in formellen (Kindergarten, Schulen, Lehrstelle) und informellen Kreisen abhängig bleibt, bis er auch juristisch in die Mündigkeit entlassen werden kann. Von Fällen selbstverschuldeter Unmündigkeit abgesehen, die bei manchen Exemplaren unserer Spezies lebenslang gepflegt wird, benötigt ein menschliches Lebewesen zwanzig, gar dreißig Jahre, um das eigene Leben finanzieren und meistern zu können. Je arbeitsteiliger eine Gesellschaft organisiert ist, umso länger dauert erfahrungsgemäß dieser Entwicklungsprozess. Seit Jahren schon macht das Schlagwort vom „lebenslangen Lernen" die Runde, nicht nur auf arbeitstechnische Prozesse bezogen.

Deshalb liegt es nahe, auch den Sterbeprozess als Lernprozess zu interpretieren, gar verstehen zu lernen und mit diesem Verständnis Energien bereits in jungen Jahren zu nutzen, um sich auf ein „lebenslanges Sterben" einzustellen. Denn biologische Abbauprozesse beginnen in jungen Jahren, ohne stets durch neue Zellen taufrisch ersetzt zu werden.

Dieser Gedanke erscheint einer Gesellschaft, die vom Jugendkult in Wirtschaft und Werbung angetan ist, abwegig. Eine Gesellschaft, die das Sterben hinter Altenheimmauern verbirgt, die Ärzten noch heute kaum Ausbildungschancen gewährt, das Sterben zu begleiten, die das Sterben in eigenen Organisationen wie Hospizen oder Sterbehilfegesellschaften separiert, die den Tod verdrängt[3], das früher übliche „Trauerjahr" verpönt, die schwarze Armbinde nach Todesfällen nicht mehr kennt und die Toten professionell mittels wirtschaftlich geführter Bestattungsunternehmen entfernt, schafft eine Atmosphäre, die es schwierig werden lässt, diese unaufhaltsamen Prozesse in das Leben zu integrieren[4].

Die soziale und kulturelle INTEGRATION der Sterbenden macht uns auch nach dem Zeitalter der AUFKLÄRUNG, vielleicht gerade deshalb, immens Probleme. Obwohl die HOSPIZBEWEGUNG angetreten war, Sterbende zu integrieren, sind Hospize häufig doch separat von Krankenhäusern und Altenheimen zu eigenen Häusern herangewachsen, die mit eigenen auch finanziellen Interessen neue Begehrlichkeiten geweckt haben, um beispielsweise aus der Sicht der Kirchen neue Oasen für kirchlich vermittelte Dogmen zu instrumentalisieren. Dazu gehört das Dogma, Gott habe das Leben gegeben, nur er dürfe es nehmen – und daraus gefolgerte Einseitigkeiten für Optionen, die ein Sterbender habe. Ärztlich begleiteter Suizid oder die aktive direkte Sterbehilfe, die Sterbende wünschen, werden aus diesen Optionen aus-

geklammert. Sterbende werden dadurch in ihren authentischen Wünschen isoliert, dieses Wollen wird gar uminterpretiert als Schrei nach mehr Zuwendung und intensiverer Betreuung mit dadurch begründeten Kostenfaktoren, die es letztlich zum Wohle dieser oft kirchlichen Hospiz-Trägerschaften zu stillen gälte.

Ein lebenslanger Lernprozess, der im Wissen um die Endlichkeit irdischen Lebens ansetzt, bleibt deshalb gut beraten, über den Tellerrand des Alltags aktueller Interessen hinauszublicken und das Ich zu befragen, wie zu leben und zu sterben auch dann gewünscht werde, wenn dieses Ich später einmal nicht mehr fähig sein sollte, sich kompetent zu äußern. Wer, aus welchen Gründen oder Schicksalsschlägen auch immer, in einen späteren Siechtums-Prozess verfällt, wer durch plötzlichen Unfall nicht mehr Herr seiner Sinne ist, wer aufgrund schwerer, schnell voranschreitender Erkrankung nicht mehr fähig bleibt, Arme und Beine zu bewegen, gar aus eigener Kraft zu schlucken und zu atmen, wird ohne entsprechende rechtzeitige Vorbereitung bestenfalls den wohlwollenden Mutmaßungen der behandelnden Ärzte und Mitmenschen ausgesetzt sein, nicht selten anderen Interessen.

Unser Sozial-, Wirtschafts- und Rechtssystem bietet bereits heute eine Fülle an Möglichkeiten, sich auf diese denkbaren Belastungen einzustellen, vorsorgend den eigenen Willen zu bekunden und auch finanziell einen Rahmen zu schaffen oder vorzugeben.
Geeignete Instrumente sind, um nur einige zu nennen, die BETREUUNGSVERFÜGUNG, die PATIENTENVERFÜGUNG und die VORSORGEVOLLMACHT. Patientenschutzorganisationen bieten ein breites Spektrum an ergänzenden Hilfen an, die für geringes Geld im Rahmen einer Mitgliedschaft erhältlich sind und ausgebaut werden können. Dazu gehören Patientenschutzbriefe (auch, wenn gewünscht, zur lebenserhaltenden Therapie), Organspende-Zertifikate (mit detaillierten Regelungsoptionen), eine Freitodverfügung, ein Notfallausweis und Zeitschriften wie „Humanes Leben – Humanes Sterben" (HLS), in der beispielsweise über aktuelle Entwicklungen der Gesetzgebung berichtet wird, auf die sich einzustellen angeraten ist. Wer sich zeitig mit diesen Themen auseinandersetzt, den eigenen Willen formt, ihn vernünftig dokumentiert und im Notfall eine Organisation im Rücken hat, die diesen Willen dann sogar mit Rechtsanwalt und Gericht durchzusetzen bereit ist, wird gelassener zu leben fähig sein als der Menschentyp, der sich ein Gespräch über das Sterben verbittet oder lieber zum Fußballspiel im Stadion grölt, von dessen Ergebnis er im Ernstfall des eigenen Sterbens keine Hilfe erwarten kann.

Die Suche nach Glück im Sterbeprozess ist also ein lebenslanger Lernprozess mit vorsorgender Verantwortung, auf die es keine flotten Antworten gibt, die für immer gelten müssten. So, wie sich Vorstellungen vom eigenen Leben ändern können, können sich auch Vorstellungen vom eigenen Sterben ändern und es im Fortschreiten des Lebens für sinnvoll erscheinen lassen, veränderte Vorkehrungen zu treffen. Daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, es würde sich erübrigen, überhaupt vorzusorgen, ist ein Trugschluss, auch wenn er nicht selten in der veröffentlichten Diskussion verbreitet wird. Gegner der

Patientenverfügung vermeinen nämlich, ein späterer Patient könne in jungen Tagen schwerlich ermessen und erfühlen, wie er behandelt werden möchte, wenn er später von schwerer Erkrankung heimgesucht werde. Freilich: Möglich ist alles, auch eine Änderung der eigenen Einstellung zur Behandlung und zum Sterben; anmaßend aber bleibt es, wenn z.B. Ärzte vermeinen, es statt des späteren Patienten besser zu wissen, ob dieser in früheren Zeiten die Folgen seiner Entscheidung und Willensbildung zutreffend eingeschätzt hat; oder es statt des Patienten besser zu wissen, wie er zu leben und zu sterben habe. Bei noch so guter medizinischer Ausbildung rechtfertigt es diese nicht, mit dem Diktat des Experten den Willensbildungsprozess eines Patienten und Betroffenen zu knechten. Was des einen Glück, ist des anderen Schaden, was des einen Patienten Vorstellung vom wünschenswerten Sterben, mag des anderen Albtraum sein.

Wünscht der Patient in einer schriftlichen Verfügung für bestimmte Fälle, in denen er sich selbst nicht mehr äußern kann, dann nicht künstlich ernährt zu werden oder lieber an einer interkurrent auftretenden Lungenentzündung sterben zu können als an den Folgen der Haupterkrankung einer Multiplen Sklerose oder Krebserkrankung, soll er so sterben dürfen, in Sonderheit dann, wenn er ein Fortleben mit Unglück assoziiert und dies nicht mehr mit dem eigenen Würdeempfinden in Einklang zu bringen vermag. Sein früher bei klarem Geiste geäußerter Wille hat dann auch noch zu gelten. Wie auch wollte ein Arzt besser wissen, was ein Patient dann zu entscheiden wünschen würde, wenn er nicht mehr ansprechbar ist? – Wäre der Arzt Herr des Patienten, wäre auch ein Organspendeausweis und der darauf bezogene Wille unbeachtlich. Nicht das Glück des Arztes, am Patienten verdienen zu können, darf hier maßgeblich sein, sondern die Vorstellungen und der Wille des (später) Leidenden, der, wenn er schon leiden muss, seinen Willen z.B. dahingehend ausgeprägt hatte, dieses Leiden dann möglichst abzukürzen. Bereits die Hoffnung auf Durchsetzung dieses eigenen Willens kann glückserhellend wirken.

Sowohl verfassungsrechtlich als auch seitens des Bundesgerichtshofs spinnt sich ein Roter Faden zum SELBSTBESTIMMUNGSRECHT DES PATIENTEN, das auch dann fortwirkt, wenn er nicht mehr denk- und handlungsfähig ist. So formulierte beispielsweise das Oberlandesgericht München bereits 1987:

„Hinsichtlich lebensverlängernder Maßnahmen bindet der vom urteilsfähigen Patienten ausgesprochene Verzicht den Arzt auch dann, wenn der Patient im voraussehbaren Verlauf der Krankheit das Bewusstsein verliert und keine wesentliche Veränderung der seiner Erklärung zugrunde liegenden tatsächlichen Umstände erkennbar ist (...), weil die Entscheidung gerade auch für dieses Stadium getroffen wurde, wie auch umgekehrt die Einwilligung zum Heileingriff nicht ihre rechtfertigende Wirkung mit Eintritt der Bewusstlosigkeit verliert.“[5]

Das GLÜCK haben Patienten, die in einem Staat leben, dessen Gerichte in diesem Sinne entscheiden. Das Glück haben Patienten, die diese Entscheidungen nutzen, um rechtzeitig Erklärungen abzugeben, die im urteilsfähigen Zustand schriftlich dokumentiert werden und im Notfall

abgerufen werden können – beispielsweise aus der BUNDESZENTRALE FÜR PATIENTENSCHUTZ (BPS).

Die „Suche nach Glück“ ist allerdings nicht nur eine Suche nach den richtigen Adressen von Organisationen oder Rechtsanwälten, sondern die Suche nach Stunden des inneren Rückzugs, in denen sich das Individuum ausreichend Zeit nimmt, über diese Fragen nachzudenken, sich einen eigenen Willen zu prägen und diesen mit beratender Unterstützung zu dokumentieren. Die „Suche nach Glück“ ist auch die Suche nach einem Verständnis des eigenen Wesens und Willens. Dieser Wille reift erfahrungsgemäß nicht in einer halbstündigen Diskussion, die man zu diesen Fragen im Rundfunk hört. Vielmehr sollten wir Menschen zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Stimmungslagen und im Wissen um unterschiedliche Lebenserfahrungen diesen Willen herauszuschälen bemüht sein. So, wie echte Liebe zu einem Menschen nur über Jahre in mitunter belastenden Zeiten wachsen kann, so kann der recht verstandene Wille zum Sterben, wenn er im Willen zum Leben integriert sein möchte, keine Sonntagsentscheidung nach der Kaffeepause sein. Die Mitgliedschaft in so genannten „Sterbehilfegesellschaften“, Patientenschutzorganisationen und Bürgerrechtsbewegungen schärft den Blick für ein lebenslanges Lernen, das im lebenslangen Sterben mündet.

Dass wir „lebenslang sterben“, ist eine biologische Notwendigkeit. Unmerklich für viele, verlassen uns die Kräfte nach und nach, unmerklich für viele, werden die Widerstandskräfte geringer, die in vielen Fällen dann dem Tod die Türen öffnen. Philosophen und Dichter haben diese Prozesse und Ereignisse oft einfühlsamer beschrieben als das nackte medizinische Lehrbuch. Es bedarf auch der Fähigkeit der EMPATHIE sich selbst gegenüber, um ausreichend tief in sich hineinzuhorchen, damit diese Entwicklungen verinnerlicht gelebt und verstanden werden.

Geläufigerweise ist die Vielzahl an Publikationen, die sich im 20. und nun 21. Jahrhundert den Lesern anbietet, auf das Glück des „sterberesistenten“ Lebens ausgerichtet. Sterben und Tod bleiben ausgeklammert, Tabu. „Glück“ erscheint lediglich als Glück der lebensfrohen Jugend oder Junggebliebenen. „Forever young“ ist das Schlagwort, immer jung, jugendlich, voller Elan und Tatkraft. Es sind die Manager des tätigen Tuns, die dieses Glück sucht und suchen. In ihnen soll sich das Glück des Lebens spiegeln, sie werden zum Vorzeigeobjekt eines lustbetonten Aktivismus, in dessen Armen kein Sterbender ruht. Psychologische Lexika benennen die Glücksforschung eines Mihaly Csikszentmihalyi und seinen „Flow“.[6] Das gute Leben und wie man das Beste daraus machen könne, steht im Vordergrund.[7]

Doch dass das Glück auch darin begründet sein kann, sich des Lebens und Leidens zu entsagen, sich der Künstlichkeit einer Magensonde zu versagen, in der Manipulation durch Antibiotika ab gewissen Krankheitsstadien eine Diktatur der pharmazeutischen Industrie zu erblicken, wird kaum thematisiert. Dass das Lebensglück auch darin begründet sein kann, sich rechtzeitig damit abzufinden, nicht mehr zu sein, mag in einer Gesellschaft, die im Hospizgedanken das Sterben zelebriert und in schönsten Worten euphemisiert, geradezu abstrus wirken.

Damit sei nicht gesagt, dass es nicht förderlich sein kann, letzte Lebensabschnitte im Hospiz zu verbringen. Damit sei nicht gesagt, dass es auch dem Willen eines Patienten entsprechen kann, es als Glück zu empfinden, einen der verhältnismäßig seltenen Plätze eines stationären Hospizes in Deutschland zu ergattern. Damit sei lediglich gesagt: In der Literatur und Fachliteratur, aber auch in öffentlich gemachten Diskussionen wird zu wenig darüber nachgedacht, warum es ebenfalls Sinn machen kann, sich darüber klar zu werden, wann es Zeit sei, aus dem Leben zu scheiden.[8]

In dieser Sichtweise wird der Tod zum Freund, zum „Freund Hein", der nicht mehr lange tanzen solle, sich nicht mehr dem Todeskampf verschreiben möge, in dessen langem Vorspiel des Leidens sich keine Sinngebung des Lebens erblicken lassen müsse. Der Tod als Feind des Arztes verliert in dieser Sichtweise an Glaubwürdigkeit. Und nur wenige Ärzte haben dies wie der südafrikanische Pionier und Herzchirurg Christiaan Barnard bereits vor Jahren erkannt:
„Im Laufe meiner ärztlichen Praxis habe ich gelernt, dass der Tod nicht immer ein Feind sein muss. Oft ist er auch die einzig wirksame Therapie, mit der erreicht wird, was die Medizin nicht zustande bringt – das Ende der Leiden."[9]

Der Tod wird aus dieser Sicht eher ein Problem der (Über-)Lebenden, weil sie ihn nicht als Geschenk für die Leidenden begreifen wollen.[10]

Das „Glück der Moderne" präsentiert sich als „Glücksformel", die für jeden Tag zu berechnen, zu gestalten, zu erzwingen sei, wenn man nur die richtige Literatur handwerksmäßig umsetze.[11] Das Glück im Wissen um ein Ende des Lebens wird hier nicht erwähnt. Das Glück im Wissen um ein Ende des Leidens ebensowenig. Im Ende und Abschluss eines Lebens einen SINN zu sehen, auch wenn keine Vernunft ein Vermuten oder Glauben um die religiös verstandene Fortsetzung im „Leben nach dem Tod" bestünde, kommt den modernen Glücksformel-Suchern nicht in den Sinn. Diesen Autoren gerät die Glückssuche zur Gefahr der Lebens- und damit Sterbens- oder gar Todes-Lüge.[12] Sie haben nicht mit Montaigne erkannt, dass das Leben aufzugeben kein Übel sei.[13]

Die Auseinandersetzung mit dem NICHTS, das als Erwartung ein Glücksempfinden fördern kann, ist den menschlichen Kulturen abhold, wirkt gar als „horror vacui", als Angst vor dem Nichts, in uns fort. Glück wird gesucht in den drei Welten des Jenseits, im Diesseits und in der Innenwelt.[14] Dabei läge es sogar nahe, dieses NICHTS und „nihil" als Urquelle des Seins und für religiös Denkende als Urquelle ihres Gottes zu interpretieren, in das ein ICH zurückfällt, wenn es sich auflöst.[15]

Dies könnte die „Suche nach einer besseren Welt" der ganz anderen Art sein, beweisbar ebensowenig wie die sich widersprechenden Jenseitsvorstellungen der Religionen, aber humaner im Konzept als die Höllen-Konstruktionen des Mittelalters. „Alles Lebendige sucht nach einer besseren Welt" formulierte Karl R. Popper.[16] Er unterschied Welt Eins mit Gläsern, Instrumenten, Personen, Tischen etc. als physikalische Welt, Welt Zwei als Welt unserer Erlebnisse und Welt Drei als Welt der Produkte unseres Geistes.[17]

Doch es gibt noch eine Vierte Welt, die Welt des Glücks des NICHTS, in der uns Menschen weder die physikalische Welt oder die Welt der Erlebnisse noch die Welt der Produkte unseres Geistes belasten. Es ist die Welt des NICHTS, das NIHIL, in dem das Glück der Zeitlosigkeit, der Befreiung von Dingen, Erlebnissen und Gedanken, auch der Befreiung von religiösen Zwangsvorstellungen wohnt. Im „Sein zum Tode", wie dies Heidegger formulierte[18], eröffnet sich für die Lebenden eine HOFFNUNG auf ein absehbares, zu erwartendes ENDE DES SEINS, auf ein Ende von Zeit und Zukunft, ein Ende der Angst vor dem Vorgestellten, dem Erträumten, dem Erdachten, dem Anerzogenen, Sozialisierten, Enkulturierten, Akkulturierten – um in der Sprache der Sozialwissenschaften zu sprechen. Hier hört die „Geworfenheit" des Menschen in diese Welt auf. Hier findet sich die Grenze des Erschütterbaren. Im NICHTS kann sich für Christen der Urgrund des Göttlichen, bei Nichtchristen die Rückwendung zum Unglaublichen, Entmythologisierten offenbaren. Das „Leiden am sinnlosen Leben" (Viktor E. Frankl[19]) findet hier ein Ende. Dieses GLÜCK, das als Glücksempfinden vorbedachten Endes frohe Erwartungshaltung zu sein vermag, stößt eine Aristotelische Ethik weit von sich, da diese in ihrer Glücks-Suche nur drei Pfade kannte: Den Pfad der Lust, den des Politischen und den des Betrachtenden.[20]

Diese Erwartungshaltung im lebenslangen Lernen und sterbenslangen Leben auf ein NICHTS hin, übersteigt auch Sartres Bewusstseinsphänomenologie und pessimistische Existenzphilosophie. Der Tod wird im Unterschied zu Sartres Denkansatz nicht mehr „das Unmenschliche par excellence"[21], sondern zum Hoffnungsspender auf ein erkennbares ENDE, dessen sich wir Menschen bewusst sein können, sofern wir uns dessen bewusst werden wollen. Wenn Jean Améry den Freitod als „Privileg des HUMANUM" bezeichnete[22], so ließe sich umfassender der TOD ALS PRIVILEG DES HUMANUM bezeichnen, präziser: Die Erwartungshaltung auf das NICHTS im Tode, die zu entwickeln dem Menschen möglich ist, da er sich seines Endes bewusst werden kann. Das Wissen um die Vergänglichkeit des Lebens wird so zum Hoffnungsträger des denkenden Individuums, das sich nicht in der Situation alter Götter- und Heldensagen empfinden muss, die noch in Schulbüchern und Gedichten von Sisyphos, Sohn des Aiolos, künden, der den Tod zwar überlistet haben soll, für seine Verschlagenheit jedoch in der Unterwelt ein Felsstück ohne Erfolg und Ende stets erneut einen Berg hinaufzuwälzen hatte.

Wenn das Leben gelingen soll[23], bedürfen wir des Seins und eigener Seinsmächtigkeit. Wenn das Sterben gelingen soll, vermögen Wille und Wünsche, die sich am Ende und Nichts orientieren, Kraft zu geben, um die Paradoxien und Exaltiertheiten menschlichen Lebens im positiven Sinne zu überwinden. Fast ein wenig Humor schleicht sich da ein und das eine Auge zwinkert dem Tode zu, während das andere sich bereits zu schließen beginnt.

Das Wissen um das Glück des Endes, das <GLÜCK DES NICHTS> kann auch dem schwer Leidenden Hoffnung machen, ihm sogar Stärke geben, um in den existenziellen Nöten der letzten Lebensspanne der Dornenkrone zu trotzen.

Anmerkungen:

[1] Duden, Fremdwörterbuch. Mannheim u. a. 1997
[2] Schobert, Kurt F.: Der gesuchte Tod. Warum Menschen sich töten. Frankfurt/M. 1989
[3] Vgl. „Verneinung und Verdrängung des Todes“ in Feldmann, Klaus: Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse. Opladen 1997, S. 32 ff., auch „Verdrängung des Todes“, ders.: Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. Wiesbaden 2004, S. 62 ff.
[4] Ariès, Philippe: Der Beginn der Lüge und das Verbot des Todes. In: Beck, Rainer (Hrsg.): Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen. München 1995, S. 240 - 245, darin S. 242: „Der Ort des Todes verschiebt sich. Man stirbt nicht mehr zu Hause, im Kreise der Seinen. Man stirbt im Krankenhaus, allein.“
[5] Beschluss des Oberlandesgerichts München vom 31.07.1987, Aktenzeichen 1 Ws 23/87.
[6] Lexikonredaktion des Verlages F. A. Brockhaus (Hrsg.): Der Brockhaus. Psychologie. Mannheim u. Leipzig 2001, S. 224; manche Lexika haben das „Glück“ gänzlich ausgespart, vgl. Arnold, Wilhelm/ Eysenck, Hans Jürgen/ Meili, Richard: Lexikon der Psychologie. Erster Band. Augsburg 1997, S. 790.
[7] Vgl. Csikszentmihalyi, Mihaly: Lebe gut! Wie Sie das Beste aus Ihrem Leben machen. München 2001.
[8] In der Antike war ein solches Denken noch eher geläufig:„Nicht nur das muss man bedenken, dass mit jedem Tage das Leben verrinnt und ein immer kleinerer Teil von ihm übrig bleibt, sondern auch darüber muss man nachdenken, dass es, für den Fall, dass jemand länger leben sollte, doch unsicher ist, ob seine Denkkraft auch in Zukunft die gleiche bleiben und ausreichen wird zum Begreifen der Dinge und zu der Betrachtung, die auf die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge gerichtet ist. (…) Dagegen erlischt vor der Zeit seine Fähigkeit, über die eigene Person zu verfügen, die Forderungen der Pflicht scharf zu erkennen und die in seinen Gesichtskreis tretenden Dinge kritisch zu durchdenken und gerade darüber sich klar zu werden, ob es schon Zeit ist, aus dem Leben zu scheiden (…).“ Beginn des Dritten Buches des römischen Kaisers Marc Aurel in seinen „Selbstbetrachtungen“. Stuttgart 1973, S. 21.
[9] Barnard, Christiaan: Glückliches Leben – würdiger Tod. Bayreuth 1981, S. 44.
[10] Vgl. zur Soziologie des Todes Feldmann, Klaus/ Fuchs-Heinritz, Werner (Hrsg.): Der Tod ist ein Probleme der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes. Frankfurt/M. 1995.
[11] Vgl. Klein, Stefan: Einfach glücklich. Die Glücksformel für jeden Tag. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2005.
[12] Zur Psychologie der Selbsttäuschung vgl. Goleman, Daniel: Lebenslügen. Die Psychologie der Selbsttäuschung. 3. Aufl. München 1999; doch auch diesem Buch fehlen die Registerbezüge zu Sterben und Tod.
[13] Montaigne, Michel de: Essais. Hier: „Philosophieren heißt Sterben lernen“. Frankfurt/M. 1976, S. 7 - 31, hier S. 16.
[14] Diese Kategorisierung nimmt Michael Mary vor, Beitrag „Eine Religion des 21. Jahrhunderts“ in Jänicke, Julika (Hrsg.): Denkanstöße für Glückssucher. München 2006, S. 38 - 47, hier S. 38.
[15] „Die christliche und islamische Theologie lehrten die Schöpfung der Welt durch Gott aus dem Nichts (lateinisch creatio ex nihilo)“, Stichwort „Nichts“, dtv-Lexikon in 20 Bänden. Mannheim 1999, Bd. 13, S. 51.
[16] Popper, Karl R.: Auf der Suche nach einer besseren Welt. 3. Aufl. München u. Zürich 1988, S. VII.
[17] Popper, Karl R. / Lorenz, Konrad: Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch. 3. Aufl. München u. Zürich , S. 75.
[18] Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen 1986, ab S. 235 mit § 46.
[19] Frankl, Viktor E.: Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. 15. Aufl. Freiburg, Basel u. Wien 1977.
[20] Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. 2. Aufl. München 1975, S. 59.
[21] Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 7. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2001, S. 914.
[22] Vgl. Pohlmeier, Hermann (Hrsg.): Selbstmordverhütung. Anmaßung oder Verpflichtung. Schriften der Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben e.V., Bd. 1, 2. Aufl. Bonn 1994, S. 22.
[23] Bühler, Charlotte: Wenn das Leben gelingen soll. Psychologische Studien über Lebenserwartungen und Lebensergebnisse. München u. Zürich 1969.

Zum Autor:
Jg. 1954, Promotion zum Dr. phil. (Sozialwissenschaftler) 1982; Tätigkeiten in Forschung und Lehre; Projektforschung und -Leitung zu Fragen sozialer und kultureller Integration, zu indigenen Kulturen, zur Förderung kleinerer und mittlerer Betriebe sowie zur Alltagskultur.
Mitarbeiter der Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben (DGHS) e.V. ab 1990 (Assistent, dann Wissenschaftlicher Leiter); ab 1993 Geschäftsführer der DGHS und Chefredakteur der Verbandszeitschrift „Humanes Leben – Humanes Sterben" (HLS).
Publikationen vornehmlich in den Bereichen indigene Kulturen, Integrationsforschung, Lern- und Arbeitstechniken, Management, Minderheiten, Motivanalysen, Sterbebegleitung und -hilfe sowie Suizidforschung und Thanatologie.

E-Mail: info@dghs.de
Internet: www.dghs.de und
www. humanesleben-humanessterben.de

Prof. Dr. Wilhelm Schmid (Berlin)

Mit sich selbst befreundet sein

Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst

1. Das Problem des Umgangs mit sich in moderner Zeit

Was ist eine „Beziehung zu sich selbst"? Auf jeden Fall ein merkwürdiges Phänomen, so faszinierend wie beunruhigend: *faszinierend*, dass eine solche Beziehung überhaupt möglich ist; *beunruhigend*, dass sie den Beziehungen zu anderen vorgezogen werden kann. In der Sicht vieler Menschen gibt es Grund zur Beunruhigung über dieses Phänomen der Gegenwart: Verlust der Beziehungen zueinander, Fragmentierung, ja Auflösung von Gemeinschaft in allen Bereichen und auf allen Ebenen. Wie lässt sich angesichts dessen die Betonung der *Selbstbeziehung* rechtfertigen? Aber es erscheint schwierig, anders anzusetzen, wenn doch in der Epoche, die man „die Moderne" nennt, Menschen in anderem Maße als jemals auf sich selbst verwiesen sind. Sie sehen sich vor die Aufgabe gestellt, selbst nach Orientierung zu suchen und ihr Leben selbst zu führen, ohne sich dafür gerüstet zu fühlen. Verschiedene theoretische und praktische Ansätze, auch die philosophische Lebenskunst, werden daran gemessen, ob sie in der Lage sind, Antworten auf die moderne Grundsituation zu finden. Sich damit zu befassen, soll nicht heißen, die Moderne für die einzige Kultur, ihre Probleme für die einzigen auf dem Planeten zu halten. Aber überall dort, wo Modernisierung Platz greift, werden wohl ähnliche Probleme zu erwarten sein, deren Lösung nicht anderen Kulturen zuzumuten ist, sondern der Kultur der Moderne selbst, erst recht in der Zeit der „Globalisierung", die nichts anderes ist als eine globale Modernisierung.

Unter Lebenskunst ist hier nicht das leichte, unbekümmerte Leben zu verstehen, sondern die bewusste, überlegte Lebensführung. Sie ist, wenn sie gewählt wird, mühevoll und doch auch eine Quelle der Erfüllung ohnegleichen. Lange Zeit im Laufe der abendländischen Geschichte war sie in der Philosophie beheimatet, die diesen Begriff schon in antiker Zeit prägte: *téchne tou bíou, téchne perì bíon* im Griechischen, *ars vitae, ars vivendi* im Lateinischen. Erst die institutionelle Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts leistete Verzicht darauf, zu Gunsten einer Moderne, die mithilfe von Wissenschaft, Technik und freier Wirtschaft alle Lebensprobleme zu lösen versprach; auch in der Hoffnung auf „Systeme", die eine individuelle Lebensführung überflüssig machen würden: Wozu also noch Lebenskunst! Die mit der Moderne gemachten Erfahrungen haben jedoch gezeigt, dass diese Zeit zwar einige Probleme gelöst, neue aber geschaffen hat, und dass wohl kein „System" einem Menschen Antworten auf seine Lebensfragen geben oder ihm gar die Lebensbewältigung abnehmen kann.

Keineswegs kann die Philosophie verbindlich sagen, wie das Leben zu leben sei, und doch kann sie Hilfestellung leisten beim Bemühen um eine bewusste Lebensführung: mit der Klärung und Aufklärung einer Lebenssituation, einer Angst etwa, einer Beunruhigung oder einer Enttäu-

schung. Als philosophisch gilt seit jeher, in jedem Fall seit Sokrates, die „Was ist"-Frage zu stellen, griechisch *ti éstin, ti pot'éstin*: Was ist das, was ist das eigentlich? Was ist Leben, was ist diese Zeit, was ist Leben in dieser Zeit, was könnte es noch sein, was ist schön, was ist klug, was ist richtig, was ist wichtig, was ist Glück, was ist der Sinn des Lebens? Von der *Frage nach Sinn* sind alle diese Fragen durchdrungen, und es gehört zu den Aufgaben der Philosophie, diese Frage aufzunehmen und ernst zu nehmen. Die Frage nach Sinn ist die Frage nach Zusammenhängen: Was liegt zugrunde, was steckt dahinter, wozu dient etwas, in welchen Beziehungen ist es zu sehen, welche Bedeutung haben die Worte, die gebraucht werden, welche Gründe lassen sich für ein Tun oder Lassen finden? Entscheidend sind Fragestellungen wie diese, nicht etwa definitive Antworten; schon die sokratischen Dialoge enden aus guten Gründen offen und stoßen dennoch wertvolle Klärungsprozesse an. Mit den Fragen sind Spielräume des Denkens und Lebens zu eröffnen und Möglichkeiten der Lebensgestaltung zu gewinnen, nach denen die moderne Philosophie lange, allzu lange nicht fragte, gänzlich den Bedingungen menschlichen Wissens und der normativen Begründung menschlichen Handelns zugewandt, als verstünde sich damit das gelebte Leben von selbst.

Als grundlegend erscheint vor allem, dass das Leben an die Bedingungen und Möglichkeiten einer bestimmten Zeit und eines Kulturraumes gebunden ist. Die Lebenskunst, wie sie hier entfaltet wird, versucht auf die Herausforderungen der Zeit der Moderne zu antworten. *Was aber ist Moderne*, woher kommt sie, wohin geht sie? Sie erscheint als eine Denkweise, die die verschiedensten Erscheinungsweisen des Lebens durchzieht, nicht als Produkt eines Zufalls, sondern einer absichtsvollen Konzeption, modernen Menschen oft kaum mehr bewusst. Dynamisch bewegt wird die Moderne, wie sie von den Aufklärern, darunter vielen Philosophen, im 17. und 18. Jahrhundert konzipiert worden ist, um elenden Verhältnissen zu entkommen, vom Begriff der *Freiheit*. Freiheit wird dabei von vornherein und bis ins 21. Jahrhundert hinein im Wesentlichen als „Befreiung" verstanden und als Freiwerden von Gebundenheit erfahren. Nichts daran ist zurückzunehmen, die Tragik der Freiheit als Befreiung besteht jedoch darin, ein Individuum freizusetzen, das in seiner Bindungs- und Beziehungslosigkeit kaum zu leben vermag. Wie ein erratischer Block steht es in der Landschaft der Moderne, versteht sich selbst nicht mehr und weiß mit sich nicht umzugehen.

Die Freiheit als Befreiung macht eine eigene Lebensführung erst zur Notwendigkeit. Denn das ist die Situation des modernen Individuums: Frei zu sein von *religiöser Bindung*, denn es ist auf keine Religion mehr festgelegt, auf kein Jenseits mehr vertröstet – mit der Folge, auf kleine und große Lebens- und Sinnfragen nun selbst Antworten finden zu müssen. Frei zu sein von *politischer Bindung*, denn aufgrund der Befreiung von jedweder Bevormundung vermag es eigene Würde und Rechte gegen Fremdbestimmung geltend zu machen – mit der Konsequenz, dass die individuelle wie gesellschaftliche Selbstgesetzgebung („Autonomie" im Wortsinne) zur ebenso mühsamen wie unumgänglichen Aufgabe wird. Frei zu sein von *ökologischer Bindung*, denn auf-

grund technischer Befreiung von Vorgaben der Natur sind neue Lebensmöglichkeiten entstanden – mit der schmerzlichen Erfahrung, dabei die eigenen Lebensgrundlagen verletzen zu können und aus Eigeninteresse (sofern da noch eines ist, das so weit reicht) eine ökologische Haltung neu begründen zu müssen. Frei zu sein von *ökonomischer Bindung*, die zunächst noch darin bestand, die freigesetzte wirtschaftliche Tätigkeit einiger auf die Hebung des Wohlstands aller zu verpflichten – die Befreiung davon sorgt für soziale und ökologische Kosten, deren Bewältigung größte Mühe macht. Frei zu sein schließlich von *sozialer Bindung*: Das vor allem ist der Befreiungsprozess, der das moderne Individuum erst hervorgetrieben hat, losgelöst aus seinem Eingebundensein in Gemeinschaften, befreit („emanzipiert") von erzwungenen Rollenverteilungen, sexuell befreit von überkommenen Moralvorstellungen, befreit überhaupt von Moral und Werten, die als „überholt" angesehen werden. Anstelle von Gemeinschaft entsteht die Gesellschaft als Zusammenkunft freier Individuen. Alle Formen sozialer Gemeinschaft werden fragmentiert: Die Großfamilie schrumpft zur Kleinfamilie, deren Bruchstücke führen zur Patchworkfamilie und zum Singledasein, bis schließlich nicht nur der „Individualismus", sondern auch die Selbsteliminierung des Individuums möglich ist und wirklich wird: die letzte „Befreiung".

Moderne ist eine Auflösung von Zusammenhängen und somit von Sinn. Die Befreiung von inneren und äußeren Bindungen und Beziehungen führt zur Erfahrung des „Nihilismus". Aber die Bedeutsamkeit von Zusammenhängen ist in ihrer Abwesenheit am besten zu erkennen. Da sich im Nichts nicht leben lässt, beginnt die Arbeit an einer Wiederherstellung von Zusammenhängen. Das ist zugleich die Arbeit an einer *anderen Moderne*, beginnend jedoch mit der Arbeit an sich selbst, an den Zusammenhängen in sich selbst. Es handelt sich um das Bemühen um eine Selbstkultur, um noch einen anderen Weg zu finden als den von Selbstkult und Selbstverlust, wie sie die Moderne prägten. Aber was heißt hier „Selbst"?

2. Was ist „Selbst"?

Was das Selbst „eigentlich" ist: Diese Frage muss offen bleiben. Die historische Abfolge von Erkenntnissen in Bezug auf das Selbst belegt vor allem dies: dass es sich um ein wenig fassbares Etwas handelt. Dem trägt die provisorische, operable *Selbstkenntnis* Rechnung, die den Kriterien von Plausibilität und Evidenz genügt, als Resultat einer reichhaltigen Erfahrung und kritischen Betrachtung seiner selbst, um sich über sich klarer zu werden. Alle Selbstaufmerksamkeit und Selbstbesinnung, alle Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst zielt auf ein Kennenlernen dessen, was als gegebenes „Selbst" vorgefunden wird. Das Selbst prüft sich im Denken, im Fühlen und im Vollzug der Existenz, um auf der Basis seiner Erfahrung mit relativer Gewissheit von sich sagen zu können: „Ich kenne mich." Es achtet auf die Grenzen der möglichen Klärung und Aufklärung des Selbst und respektiert sie, statt immer weiter „in sich zu dringen", mit dem Risiko der Selbstverletzung und Selbstzerstörung. So ist die Selbstkenntnis die moderate und pragmatische Form der Selbsterkenntnis, ihr lebbares Maß, getreu der anderen Forderung des delphischen Tempels: „Nichts im Übermaß."

Der Strittigkeit des *Begriffs* des Selbst geht das Bemühen um Selbstkenntnis aus dem Weg, indem es auf das zugehörige *Phänomen* rekurriert, nämlich die phänomenale Erfahrung, dass *so etwas wie* ein Selbst sich ängstigt, Bedürfnisse nach Essen, Trinken, Liebe kennt, „Stoffwechsel" vollzieht, Lust und Schmerz empfindet. *So etwas wie* ein Selbst bedarf eines Bewusstseins, mit dessen Hilfe sich das Leben führen lässt. Dieses *So etwas wie* lässt sich der Einfachheit halber „Selbst" nennen, um anzuzeigen, dass es in irgendeiner Weise sich zu sich verhalten und mit sich umgehen muss. Selbst ist das, was unweigerlich nicht Sache eines anderen ist; das, was einzig und allein dieses Leben lebt und zu Ende bringt. Auch wenn jeder Ist-Satz in Bezug auf das Selbst problematisch erscheint, so ist dieser Befund doch schwerlich zu bestreiten. Das Selbst bringt Gegebenheiten mit sich, hat Vorstellungen von sich, entwickelt eine Auffassung vom Leben und eine Sicht auf die Welt, die sich nirgendwo sonst finden. Es macht Erfahrungen, die anderen mitgeteilt und für einen Moment mit ihnen geteilt werden können, ihre Gebundenheit an das Selbst aber nie verlieren. Niemand kann ihm irgendwelche Arbeit an sich selbst abnehmen, niemand sonst lebt dieses Leben als nur dieses Selbst, dem es in seinem Leben um sich selbst geht, selbst wenn es ganz von sich absieht, auch dann, wenn es diesen Umgang mit sich negiert, selbst dann, wenn es „das Selbst" als Illusion erkennt, sogar dann, wenn es selbst dieses Selbst wieder aufhebt oder gar auslöscht. Mag das Selbst eine Illusion sein, so ist es doch eine, die entstanden ist, um leben zu können, und die zu pflegen ist, solange dies sinnvoll erscheint. Durchaus kann Lebenskunst heißen, jeglichem Selbst zu entsagen, aber auch die Selbstentsagung obliegt einer Wahl, und zumindest um diese Wahl treffen zu können, wird es nötig sein, das Selbst zu konstituieren, das fähig ist, sich von sich wieder zu lösen. Dieses *operable* Selbst zu gewinnen, kann nicht aufgeschoben werden, bis definitiv geklärt ist, ob es *ontologisch* ein Selbst überhaupt gibt.

Auf der Basis der phänomenalen Erfahrung erst wird das Selbst zum *Begriff*, der konzipiert wird; ein hermeneutischer Akt der Deutung und Interpretation, keine Feststellung einer Wahrheit. Unter dem Begriff soll hier zweierlei verstanden werden: Zunächst das impulsive, *initiale Selbst* als derjenige Impuls eines gegebenen Ich, der sich spontan, etwa aufgrund einer Beängstigung, um das Ganze des Ich sorgt. Daraus geht sodann, mit dem Übergang von der ängstlichen zur klugen Sorge, das bewusste, *integrale Selbst* hervor: eine Angelegenheit des vorgestellten Ich, ein Begriff für das Ganze des Ich, eine „ganzheitliche" Instanz, die auch Unbewusstes mit einbezieht; eine urteilende Instanz, die auf umsichtige Weise die Erhaltung und Steigerung des gesamten Ich im Blick hat; ein *innerer Moderator*, der die diversen Stimmen zu Wort kommen lässt, die allesamt „Ich" sagen, sie in Bezug zueinander setzt, ihr Gespräch vermittelt, ihren Streit schlichtet, im Zweifelsfall jedoch auch entscheidet.

Die Hermeneutik des Selbst hält das Bewusstsein wach für das Perspektivische allen Wissens vom Selbst und für den hermeneutischen Zirkel gerade in Bezug auf das Selbst. Gegen dessen völlige Durchschaubarkeit und Ausrechenbarkeit bringt sie das Prinzip der *hermeneutischen Fülle*

in Anschlag, wonach die Wirklichkeit, auch die des Selbst, stets umfassender ist, als die aktuelle Erkenntnis von ihr wissen kann. Es gibt Zeiten, in denen dies der einzig tröstliche Gedanke ist: dass es noch Anderes gibt, dass die Wirklichkeit eine andere sein kann als die, die sich dem momentanen Wissen als einzige darbietet. Hermeneutik heißt, immer aufs Neue nach dem Anderen zu suchen, Zusammenhänge ins Licht zu rücken, die bisher nicht in den Blick gekommen waren, unerwartete Aspekte zu erschließen durch den Prozess der Deutung und Interpretation. So lässt sich Sinn für die Vieldeutigkeit von Selbst und Welt gewinnen, die auf keine Eindeutigkeit zu reduzieren ist. Aus demselben Grund gibt die Hermeneutik dem Selbst auch seine *Seele* wieder, ein möglicher Akt der Deutung und Interpretation, nicht weil die Rede von einer „Seele" sehr genau, sondern hinreichend ungenau bestimmt ist. Sie ist somit hermeneutisch ergiebiger und evoziert ein Mehr an kreativen Vorstellungen als das nüchterne Konzept der *Psyche* in den Psychowissenschaften. Der Verzicht auf die Rede von der Seele hat sich nicht bewährt – spätestens im Verzicht ist zu bemerken, wie sehr sie fehlt, auch wenn niemand genau zu sagen weiß, was sie denn sei. Womöglich bleibt alle Rede vom Selbst und seiner Seele provisorisch und „unterdeterminiert", aber gerade der Begriff der Seele hat noch nie beansprucht, zu einer definitiven Erkenntnis zu führen.

Die Kenntnis des gegebenen Selbst ist die Voraussetzung für die *Selbstgestaltung*, eine Arbeit am Selbst, die ihm einen definierten Kern gibt, eine innere Festigkeit, eine „Integrität". Es sind, aus Gründen der Überschaubarkeit, kaum mehr als sieben Eckpunkte, die diesen Kern bestimmen, immer wieder überdacht in einer Selbstbesinnung. An ihnen festzuhalten, auch wenn sie grundsätzlich veränderbar sind, heißt *sich selbst treu zu sein*: 1. Die wichtigsten Beziehungen der Liebe und der Freundschaft. 2. Die wenigen Erfahrungen, die fester Bestandteil des Selbst bleiben sollen. 3. Die Idee, der Traum, der Glaube, der besondere Weg und vielleicht das bestimmte Ziel des Lebens; die Sehnsucht, aus der das Selbst fast allein bestehen kann. 4. Die bestimmten Werte, die besonders geschätzt werden sollen. 5. Die bestimmten Charakterzüge und Gewohnheiten, die sorgsam zu pflegen sind. 6. Auch die spezifische Angst, die Verletzung, das Trauma, wodurch das Selbst sich im Kern definiert.
7. Vor allem aber „das Schöne", an dem das Selbst sich orientieren kann: Wie immer es individuell und inhaltlich definiert wird, allgemein und formal kann es als Bejahenswertes gelten, als das, wozu das Selbst „Ja" sagen kann, auch bezogen auf sich und die eigene Gestalt. Schön ist etwas, das Sinn macht, eine Arbeit, eine Lust, ein Schmerz, ein Gedanke – all das, was besonders bejaht wird und somit zur Quelle des Lebens wird, die mühelos auch größte Schwierigkeiten zu bewältigen ermöglicht. Eine *Übung* auf dem Weg zum Kern-Selbst würde darin bestehen, sich selbst oder anderen die eigenen Eckpunkte zu vergegenwärtigen, bewusst ihre Definition vorzunehmen und sie gegebenenfalls zu modifizieren.

Neben der Definition des Kerns bedarf das Selbst einer Festlegung seiner *inneren und äußeren Peripherie*. Peripher sind flüchtige Begegnungen und Aufgeregtheiten des Alltags: Sie tangieren das

Selbst, ohne den Kern zu berühren. „Kandidaten“ für den Kern lassen sich an der Peripherie erst erproben, bevor sie nach innen wandern. Mit wachsender Entfernung vom Kern haben wechselnde Beziehungen und Meinungen, „Neuigkeiten“, schöne Dinge, Moden und Haarfarben ihren Platz: Das Selbst definiert sich nicht über sie, sondern probiert einiges davon aus und hält sich für vieles offen. Im Kern kann es beständig und widerständig, in der Peripherie variabel und flexibel, offen für Neues sein. So kommt es zum inneren Gesellschaftsbau der Gedanken, Gefühle, Beziehungen, Haltungen und Verhaltensweisen, bis sich ein austariertes Selbst herausbildet, ein Selbst, das im Körperlichen, Seelischen und Geistigen ein definiertes Verhältnis zu sich selbst unterhält und gerade aus diesem Grund auch zu definierten Verhältnissen zu anderen in der Lage ist. Ist dies das „authentische“ Selbst? Ein Selbst, das „kongruent“ ist? Kommt es so zur „Selbstverwirklichung“? Aber Selbstgestaltung heißt nicht, ein verborgenes wahres Selbst ans Licht zu heben, folglich auch nicht, ihm zu entsprechen, erst recht nicht, es bedingungslos „auszuleben“, um letztlich vor den Trümmern seiner selbst und der Beziehungen zu anderen zu stehen.

3. Selbstfreundschaft und Selbstliebe

Die Arbeit an der Integrität des Selbst hat letztlich zum Ziel, ein schönes, bejahenswertes Selbst zu gestalten, das mit sich befreundet sein kann. Von *Selbstfreundschaft* ist die Rede in Anlehnung an Aristoteles, der in der *Nikomachischen Ethik* (Buch 8 und 9) im 4. Jahrhundert v. Chr. vor Augen geführt hat, dass Freundschaft zu den vortrefflichsten seelischen Gütern zu zählen ist; nicht so sehr die Nutzen- oder Lustfreundschaft, sondern die wahre Freundschaft, die auf der wechselseitigen Zuwendung der Beteiligten um ihrer selbst willen beruht: Sie erscheint als wertvollste und tragfähigste Beziehung zwischen Menschen. Die Grundlage dafür aber ist die Freundschaft mit sich selbst. Sie ist, analog zur Freundschaft, vorstellbar als ein Verhältnis zwischen gleichen Interessen und Wünschen oder auch zwischen Gegensätzen und Widersprüchen im Inneren des Selbst. In ihr kommt über die bloße Kooperation hinaus ein Verhältnis der Vertrautheit zwischen den inneren Ichs zustande. Voraussetzung dafür ist die Selbstaufmerksamkeit, Selbstbesinnung und das Selbstgespräch, um sich der Differenzen und Divergenzen in sich selbst klarer zu werden, Argumente zwischen ihnen auszutauschen und gegeneinander abzuwägen, Kompromisse zu suchen und Verabredungen zu treffen. Zur Selbstbefreundung kommt es, wie in der Freundschaft, wenn die Beteiligten dauerhaft miteinander leben wollen und sich gemeinsam auf ein integrales Ganzes ausrichten.

Gegensätzliche Seiten können sich trotz allem miteinander befreunden und eine kreative Spannung aus dem Verhältnis zueinander beziehen: etwa das Denken und das Fühlen, sich widerstreitende Gedanken und Gefühle wie Furcht und Neugierde, Hoffnung und Enttäuschung, Liebe und Hass, Zärtlichkeit und Zorn, Souveränität und Ängstlichkeit, der Freiheitsdrang und das Bedürfnis nach Bindung, die männliche und die weibliche Seite in ein und demselben Selbst. Selbstfreundschaft heißt auch, mit den eigenen Launen sich zu befreunden, die nicht übergangen werden können: In ihnen kommen momentane Gedanken, Gefühle, Wünsche

und Ängste zum Ausdruck, die, jeweils ein Ich für sich, das gesamte Selbst für sich allein in Anspruch nehmen wollen, ganz wie die Kinder, die die ungeteilte Aufmerksamkeit ihrer Eltern zu erzwingen versuchen. Sinnlos, nach den Gründen dafür zu fahnden, denn es geht nur um eine Stunde, einen Tag. Das innere Machtspiel mit einem Machtwort zu beenden, ist wirkungslos, eine konstante innere Verfassung über alle Tage hinweg wird es nicht geben. Wirksamer erscheint, den Launen den Raum zu geben, den sie brauchen, und mit ihrem täglichen Wechsel zu leben. Ein Hin- und Herfluten des Selbst kann daraus hervorgehen, das sich mal von diesem Gedanken, mal von jenem Gefühl bestimmen lässt, wenn dies ein verabredetes Element der Gemeinsamkeit ist. Zugleich erscheint es klug, nicht allzu viel davon nach außen dringen zu lassen, um die Launen nicht in der Spiegelung durch andere, die mit ihrem raschen Wechsel nicht leben wollen, noch zu verstärken.

Sich mit sich selbst zu befreunden erfordert, die widerstreitenden Teile in ein gedeihliches Verhältnis zueinander zu setzen, sie im Idealfall zur spannungsvollen Harmonie zusammen zu spannen. Immer geht es dabei, wie in der Freundschaft, um *Wechselseitigkeit* statt Einseitigkeit, wechselseitiges *Wohlwollen* statt Übelwollen und *Offensichtlichkeit* des Wohlwollens anstelle seiner Verborgenheit in einem inneren Schweigen. Selbstfreundschaft gibt es nicht bei denen, die „mit sich uneins sind", sich selbst fliehen, des Lebens überdrüssig sind und bei anderen nur Vergessen suchen: „Nichts Liebenswertes" haben sie an sich, meint Aristoteles, also können sie auch „kein freundliches Gefühl" für sich selbst empfinden; sie teilen nicht Freud und Leid in der Gemeinschaft mit sich, vielmehr freut, wenn ein Teil ihrer Seele leidet, ein anderer Teil sich darüber, und die verschiedenen Teile reißen das Selbst schier in Stücke, nur um gleich wieder Reue darüber zu empfinden. Ganz anders verhält sich dies bei denen, die ihr Selbstverhältnis klären, Einigkeit in sich selbst herstellen und, so Aristoteles, „das verwirklichen, worin sie für sich das Beste erblicken". Eine Selbstberührung seelischer Art ist darin zu sehen; nicht etwa, um die Selbstfremdheit gänzlich zu überwinden, sondern um ein lebbares Verhältnis auch noch zum Fremden in sich zu gewinnen, sich zu befreunden, wenn schon nicht mit dem Anderen und Fremden in sich, so doch mit dem Gedanken, dass es dieses Andere eben gibt und dass es trotz allem Teil des Selbst ist. Die Selbstfreundschaft zielt darauf, eine ruinöse Feindschaft in sich zu vermeiden, die zur Selbstauslöschung führen würde – vorausgesetzt, das Selbst hält es für vorziehenswert und bejahenswert, nicht vorzeitig zugrunde zu gehen, schon gar nicht an sich selbst.

Auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht habe, antwortete Antisthenes, der Begründer des Kynismus, einst: „Die Fähigkeit, mit mir selbst umzugehen" (*to dynasthai heauto homilein*, Diogenes Laertios VI, 6). Überlegungen zur Selbstfreundschaft haben die Geschichte der philosophischen Lebenskunst nachhaltig geprägt. Sie sind im 1. Jahrhundert n. Chr. Seneca geläufig, wenn es in seinen Augen darauf ankommt, „Freund zu sein für mich selbst" (*amicus esse mihi*), wie es im sechsten seiner *Briefe an Lucilius über Ethik* heißt. Alle wesentlichen Bestimmungen für das freundschaft-

liche Verhältnis zu anderen treffen seiner Ansicht nach auch auf das Verhältnis zu sich selbst zu: Selbstbefreundet zu sein bedeutet, nicht gleichgültig gegen sich zu sein, sondern sich um sich zu kümmern, für sich da zu sein, sich der Sorge für sich zu befleißigen und auf diese Weise nie allein zu sein, da das Selbst mit sich zusammenleben kann. Zum Wesen dieser Freundschaft gehört, sich mit sich zu beraten und sich selbst gegenüber dermaßen aufrichtig zu sein, dass Seneca den Rat geben kann, in der Beziehung zum Freund so freimütig mit ihm zu sprechen wie mit sich selbst; das Verhältnis sollte so vertraut sein wie dasjenige mit sich selbst. Zweifellos sind die Beziehungsformen von Freundschaft und Selbstfreundschaft ineinander verwoben, aber wenn danach gesucht wird, wo im Zweifelsfall der Anfang zu machen ist: immer bei sich selbst.

Aus demselben Grund stattet viele Jahrhunderte später ein viel Verkannter sein auf Anhieb berühmt gewordenes, 1788 erstmals erschienenes Buch *Über den Umgang mit Menschen* mit einem kleinen Kapitel „Über den Umgang mit sich selber" aus. Es geht Adolph Freiherr Knigge dabei um die Organisation und Reorganisation der inneren Gesellschaft, die jeder Einzelne selbst ist. Es lässt sich geradezu von einer *Kultivierung des eigenen Ich* sprechen – wehe dem, der „sein eignes Ich nicht kultiviert", stattdessen sich zu viel um fremde Dinge bekümmert und „fremd in seinem eignen Hause" wird: Er hat nichts mehr, wohin er sich zurückziehen kann, er verletzt die Freundschaft mit sich selbst („Deinen treuesten Freund"), und das könnte sich bitter rächen, denn es gibt „Augenblicke, in welchen der Umgang mit Deinem Ich der einzige tröstliche ist". Das Ziel ist Selbstfreundschaft, um „ebenso vorsichtig, redlich, fein und gerecht mit Dir selber um(zu)gehn, wie mit andern", und wie einem guten Freund gegenüber auch in unangenehmen Dingen aufrichtig gegen sich selbst zu sein, „fern von Schmeichelei". Da die Beziehung zu sich selbst die Grundlage für die Beziehung zu anderen ist, darf es zu keiner Selbstvernachlässigung kommen; daher kennt Knigge „Pflichten gegen uns selbst", die sogar die „wichtigsten und ersten" sind. Sie finden ihren Ausdruck in der leiblichen und seelischen Sorge für sich. Die Sorge besteht vor allem darin, sich selbst ein „angenehmer Gesellschafter" zu sein: „Mache Dir keine Langeweile!"

Die Selbstfreundschaft ist gleichwohl noch steigerungsfähig und kann zur *Selbstliebe* werden, die als die intimere, wenngleich aus diesem Grund wohl auch weniger freie Selbstbeziehung verstanden werden kann. Der zugrunde liegende griechische Begriff *philautía* steht außer für Selbstfreundschaft auch für die Selbstliebe. Die aber ist umstritten von Anfang an: Sie sei das größte Übel, meint Platon im fünften Buch seiner *Gesetze*; sie halte die Menschen davon ab, gut und gerecht zu sein. Sich selbst nicht zu lieben, könnte allerdings ein noch größeres Übel sein, denn es verhindert, sich anderen zuwenden zu können. Das wendet jedenfalls Aristoteles gegen Platon ein: Selbstliebe und Selbstfreundschaft seien die Grundlage für die Zuwendung zu anderen; das Verhalten gegenüber anderen stamme „aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst". Wer zu sich selbst kein Verhältnis hat, kann auch zu anderen keines gewinnen. Aristoteles ist davon überzeugt, dass dies die

wichtigste Voraussetzung für jede Beziehung zu anderen, insbesondere für die Beziehung der Freundschaft und der Liebe ist, denn wer mit sich selbst nicht befreundet ist, soll heißen: wer sich selbst nicht mag, der kann auch andere nicht mögen, geschweige denn ihr Freund sein. Das leuchtet durchaus ein, denn wer „mit sich selbst nicht im Reinen" ist, das heißt, wer die inneren Verhältnisse seiner selbst nicht geklärt hat, der ist viel zu sehr mit sich beschäftigt, als dass er sich anderen zuwenden könnte. In der Beziehung zu sich wird das Selbst zur Beziehung zu anderen erst fähig.

Gibt es nicht sogar im Christentum, der Religion der Liebe, diesen Satz, den alle kennen und doch wenige ernst nehmen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (*agapeseis ton plesíon sou hos seautón*, Matthäus 19, 19 und 22, 39; Lukas 10, 27; zurückgehend auf 3. Mose 19, 18)? „Wie dich selbst" und eben *nicht* „anstelle deiner selbst": Die Selbstliebe gilt offenkundig als Grundlage für die Nächstenliebe, auch wenn das theologisch nicht immer so erklärt wird. Wann ist das *hos seautón* von diesem Satz abgetrennt worden? Eine historische Zäsur lässt sich spätestens um 370 n. Chr. konstatieren, als Basilius der Große die *Längeren Regeln* für das Mönchtum formuliert: Kaum ist das vollständige Liebesgebot, Gott zu lieben sowie den Nächsten wie sich selbst, korrekt zitiert, fällt die vorausgesetzte Selbstliebe in der darauf folgenden Interpretation schon weg, bevor sogar ausdrücklich vor ihr gewarnt wird. Dieses Grundmuster sollte über viele Jahrhunderte christlicher Geschichte hinweg erhalten bleiben. Warum aber wurde trotz inständiger Verkündung der Nächstenliebe ohne Selbstliebe in all dieser Zeit der Egoismus nicht besiegt? Wohl weil es vergeblich ist, sich dem Nächsten zuzuwenden, wenn die Selbstliebe nicht die Kräfte dafür zur Verfügung stellt, die verausgabt und verschenkt werden können. Es mangelt an der Ethik im Umgang mit anderen im selben Maße, wie es an der Ethik im Umgang mit sich fehlt. Wo also, wenn nicht in der Freundschaft mit sich selbst und „Selbstliebe", wäre die Ethik besser zu erlernen und einzuüben?

Noch im 17./18. Jahrhundert scheiterte der Versuch einiger Moralisten und Aufklärer, die Selbstliebe zu rehabilitieren (*amour de soi* im Unterschied zu *amour-propre* bei Malebranche, Vauvenargues, Jean-Jacques Rousseau). Auszulöschen aber ist sie nicht, wie sich zeigt, als Bettine von Arnim sich selbst zum ersten Mal im Spiegel sieht und dabei erlebt, wie ihr Herz unwillkürlich dieser Gestalt entgegenschlägt: Selbstliebe auf den ersten Blick, denn „ein solches Gesicht hab' ich schon im Traum geliebt, in diesem Blick liegt etwas, was mich zu Tränen bewegt, diesem Wesen muss ich nachgehen, ich muss ihr Treue und Glauben zusagen; wenn sie weint, will ich still trauern, wenn sie freudig ist, will ich ihr still dienen" (*Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*, 1835). Es ist Selbstliebe, sich sagen zu können: Ich werde dir treu sein und immer bei dir sein, alle Schwierigkeiten stehe ich mit dir durch, du kannst dich auf mich verlassen. So kommt es zur Gründung einer starken Beziehung zu sich, die „Sinn macht", während Beziehungslosigkeit Sinnlosigkeit heißt. Die Liebe zu sich lässt sich bis zur Intimität steigern, die lange währt: „Sich selbst zu lieben", so Oscar Wilde in *An Ideal Husband* (1895), „ist der Anfang einer lebenslan-

gen Romanze.“ In der prosaischen Realität des romanhaften Lebens mit sich sind freilich, wie bei jeder Liebe, Schwankungen zu gewärtigen: Die Selbstliebe lässt an Intensität nach, bleibt zuweilen aus, verkehrt sich auch mal in ihr Gegenteil, den Selbsthass. Das sind die Zeiten, die nur zu überstehen sind, wenn die Romantik um eine Pragmatik ergänzt wird: sich einer Sache zu widmen, einem Ziel, der Erfüllung selbst auferlegter oder übernommener Pflichten, dem Anliegen eines anderen Menschen, der Pflege von Gewohnheiten und Ritualen, von denen das Selbst im Zweifelsfall verlässlicher und kontinuierlicher getragen wird als von der wankelmütigen Liebe.

Bleibt nur die Frage, wie die Selbstfreundschaft oder gar Selbstliebe von *Selbstsucht*, Egozentrik und Narzissmus zu unterscheiden ist. Ist der Übergang nicht fließend? In Anlehnung an Aristoteles lässt sich jedoch ein klares Unterscheidungsmerkmal benennen: die Zwecksetzung. Ist die Selbstliebe nur Selbstzweck, so handelt es sich um Egozentrik, eine *narzisstische Selbstliebe*. Sie kann problematisch sein, nicht so sehr aus moralischen Gründen, sondern aus Gründen des Selbstverhältnisses, denn sie befördert den Einschluss des Selbst in sich und führt zur Selbstbeziehung im Modus der Selbstbezogenheit. Ermöglicht die Selbstliebe aber die Beziehung zu anderen, erst recht die Beziehung der Freundschaft und der Liebe, so handelt es sich um eine *altruistische Selbstliebe*. Sie vermittelt die Ressourcen, auf andere zuzugehen und für sie da zu sein, eine Selbstbeziehung im Modus der Zuwendung zu anderen. Wer sich auf diese Weise liebt, ist zu freien Beziehungen zu anderen in der Lage und bedarf ihrer nicht nur als Mittel zur Selbstfindung und Bedürfnisbefriedigung. Im selben Maße gewinnen die Beziehungen zu anderen an Reichtum, wenn sie von unmittelbaren Eigeninteressen des Selbst frei sind. Mittelbar kommt dies dem Selbst wieder zugute, denn innerlich reich wird es im Leben letztlich nicht durch sich selbst, sondern durch andere. Die Zuwendung zu anderen darf daher als ein Akt der Selbsterfüllung erscheinen und muß nicht als Selbstverzicht verbrämt werden. Der Kern der Sorge für andere ist die Sorge für sich selbst, die Selbstfreundschaft und Selbstliebe. Man sollte sich davon lösen, dies für unverantwortlichen Egoismus zu halten.

Zum Autor:
Wilhelm Schmid, geb. 1953, lebt in Berlin und lehrt Philosophie als außerplanmäßiger Professor an der Universität Erfurt und als Gastdozent an der Staatlichen Universität Tiflis (Georgien). Regelmäßige Tätigkeit als „philosophischer Seelsorger“ am Spital Affoltern am Albis bei Zürich. Homepage: www.lebenskunstphilosophie.de

Buchpublikationen:
Glück – Alles was Sie darüber wissen müssen und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 2007.
Die Fülle des Lebens. 100 Fragmente des Glücks, Insel Taschenbuch, Frankfurt a.M. 2006.
Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst, Insel Taschenbuch, Frankfurt a.M. 2005, 3. Auflage 2006. Übersetzungen: Niederländisch (2005), Lettisch (2006).

Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst, Suhrkamp Verlag, Reihe Bibliothek der Lebenskunst, Frankfurt a.M. 2004, 3. Auflage 2004. Übersetzungen: Niederländisch (2004).

Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst, Suhrkamp Verlag, Reihe Bibliothek der Lebenskunst, Frankfurt a.M. 2000, 6. Auflage 2004, Taschenbuchausgabe 2005. Übersetzungen: Lettisch (2001), Niederländisch (2001), Serbisch (2001), Italienisch (2006).

Philosophie der Lebenskunst – Eine Grundlegung, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1998, 9. Auflage 2006.

Dr. Robert Zimmer (Berlin)

Was heißt „einstimmig leben"?

„Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst."
Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*

„Every bird must grow its own feathers."
D.H.Lawrence, *Democracy*

I.

„ὁμολογουμένος ζῆν" – „einstimmig" oder „in Übereinstimmung leben", war die Formel, die Zenon, der Begründer der stoischen Schule, für ein gelingendes Leben ausgegeben hatte. Sie fordert von uns die Einordnung in eine kosmische Vernunftordnung, von der wir uns nur um den Preis einer pathologischen Verwirrung unserer intellektuellen und seelischen Verfasstheit entfernen können. Die stoische Weltanschauung ging, wie der ganz überwiegende Teil des antiken Denkens, davon aus, dass Mikrokosmos und Makrokosmos, die Vernunftbestimmtheit des Menschen und die Vernunftordnung der Welt, in Einklang gebracht werden müssen.

Kann dieses Konzept eines „einstimmigen Lebens" noch fruchtbar sein, wenn wir unsere Lebensführung nicht mehr als Konsequenz einer metaphysischen Weltdeutung begreifen, sondern, in der Tradition aufklärerischen und kritisch-rationalen Denkens, von der Eigenverantwortung des Individuums für sein Leben ausgehen, in dem Lebenskonzepte einer stetigen kritischen Prüfung unterliegen?

Der folgende kleine Essay bejaht diese Frage und schlägt vor, die Idee der Einstimmigkeit als pragmatische Lebensorientierung zu begreifen, als eine Art „regulative Idee" im Sinne Kants, die uns anleitet, unsere Lebenswünsche, Bedürfnisse und Anlagen mit den Bedingungen unserer sozialen Umwelt zu vermitteln. Vorgeschlagen wird also eine Neuinterpretation des Begriffs „Einstimmigkeit", der nun beinhaltet, dass der Einzelne sich nicht nur mit den verschiedensten Formen der Fremdbestimmung arrangieren, sondern sich auch in seinem Selbst- und Identitätsverständnis als offen und veränderbar begreifen muss. Was „einstimmig" jeweils heißt, ist also nicht nur für jeden Einzelnen, sondern auch für jede Lebensphase inhaltlich neu zu justieren. Die Idee der Einstimmigkeit wird somit zur Stimulanz von hypothetischen Lebensentwürfen, die sich an der Erfahrungswelt jedes Einzelnen bewähren müssen und ständigen Veränderungen unterliegen. Sie kann die aus der philosophischen Tradition vertraute Vorstellung von Glück als eines Zustandes ablösen, über den hinaus nichts weiter zu wünschen übrig bleibt. Befreit von metaphysischen, theologischen und anthropologischen Vorentscheidungen kann die alte stoische Formel in diesem Sinn Wegweiser für eine Lebenskunst sein, die Selbstverwirklichung und gelingendes Leben als nie endenden Erfahrungsprozess begreift.

II.

Zenons Forderung nach „Einstimmigkeit" wurde, ihrer scheinbaren Einfachheit zum Trotz, bereits von seinen Nachfolgern als klärungsbedürftig empfunden und löste zahlreiche Diskussionen aus. „Übereinstimmung mit der Natur" oder „nach ei-

nem mit sich im Einklang stehenden Grundsatz leben“ sind nur zwei der Deutungen, die Zenons Nachfolger seiner Formel gegeben haben.[1] Diskutiert wurde über den Maßstab der „Einstimmigkeit“, der nicht von der willkürlichen Entscheidung des Einzelnen abhängen konnte, sondern sich an objektiven Gesetzmäßigkeiten ausrichten musste. Gemeinsam ist der gesamten stoischen Tradition, dass „Einstimmigkeit“ nicht als Verwirklichung eines Selbst-Entwurfs, sondern als eine Anpassungsleistung verstanden wird. Die stoische Lebenskunstlehre ist im Kern eine Vermeidungslehre, die unnatürliche, d.h. im stoischen Kontext, „pathologische“, d.h. Leiden erzeugende Einflüsse auf das Leben ausschalten soll. Sie fordert dazu auf, das Wollen am Können auszurichten, sich also in seinen Wünschen und Zielsetzungen, wie wir heute sagen würden, auf das Machbare zu beschränken[2]. Eine der zentralen stoischen Unterscheidungen ist die zwischen dem „Verfügbaren“, das also, das unserem Handlungseinfluss unterliegt, und dem „Unverfügbaren“, das, was unserem Einfluss entzogen ist. „In unserer Gewalt steht“, so schreibt Epiktet, „unser Denken, unser Tun, unser Begehren, unser Meiden – alles, was von uns selber kommt. Nicht in unserer Gewalt steht unser Leib, unsere Habe, unser Ansehen, unsere äußere Stellung – alles, was nicht von uns selber kommt.“[3] Naturgesetzlichkeiten und äußere Umstände sind unserem Einfluss entzogen. „Einstimmigkeit“ als „Übereinstimmung mit der Natur“ ist eine Form der Selbstbeschränkung, ein Sich-Einfügen in das Unveränderliche.

Kompass dieser Selbstbeschränkung ist die Vernunft in Form der Phrónesis, also der abwägenden Klugheit, der Fähigkeit, zwischen Wichtigem und Unwichtigem, zwischen Äußerlichkeiten und Wesentlichem zu unterscheiden. Sie ist die rationale Fähigkeit des Gewichtens, die Instanz, die die Leidenschaften unter Kontrolle hält und verhindert, dass sie als „Affekte“ pathologische Gestalt annehmen. Einstimmigkeit ist demnach eine durch die Vernunft im Gleichgewicht gehaltene „Apathie“, die sich negativ als Abwehr und Ausschaltung des Unverfügbaren durch rationale Affektkontrolle definiert.

Weil in der stoischen Lehrmeinung das Unveränderliche allen Menschen in strukturell gleicher Form begegnet, kann auch der Weg zum Glück, zur „Apathie“, allgemein charakterisiert und durch entsprechende Lebensregeln, durch asketische Übungen, eingeübt werden. Es ist ein Weg, den alle in gleicher Weise zu gehen haben. So entsteht die Beschreibung einer gemeinsamen Lebensform, die weit über die Stoa hinaus das Bild des antiken Weisen mitgeprägt hat.

Die stoische Lehre von der „Einstimmigkeit“, die als eine Religion der Gebildeten die Spätantike beherrschte, war eine rein diesseitige Lebenskunstlehre. Als eine Lehre vom Einklang zwischen Mensch und Weltordnung wirkte sie jedoch auch in das frühe Christentum hinein. So stützt sich noch Augustinus auf die stoische Begrifflichkeit und die Annahme, Glück verwirkliche sich durch die Einbindung in einen überpersönlichen Zusammenhang. In seiner Frühschrift *De beata vita* (*Über das Glück*), die nicht nur von neuplatonischen, sondern auch von stoischen Ansätzen beeinflusst ist, ist er noch davon überzeugt, dass menschliches Glück Konsequenz einer vernunftgesteuerten Anpassungsleistung ist, durch die sich der Mensch in einen Zustand des geistigen Gleichgewichts bringt. Weisheit, so schreibt

er, sei „nichts anderes als Maß des Geistes, das heißt das, womit sich der Geist im Gleichgewicht hält, um weder ins Übermaß auszuschweifen noch in die Unzulänglichkeit hinabgedrückt zu werden."[4] Doch das Einvernehmen, in das sich der Mensch mit sich und dem Kosmos setzt, richtet sich nun auf die Transzendenz des christlichen Gottes. Ein diesseitiges Glück gibt es für Augustinus nicht mehr. Glück geht in der Glaubensgewissheit auf. Aus einem Sich-Einfügen in einen kosmischen Naturzusammenhang wird ein Einrücken in ein Heilsgeschehen.

III.

Was in der Antike und im Mittelalter noch als eine Anpassungsleistung formuliert wurde, wird in der Neuzeit zu einer schöpferischen Leistung der Selbstmächtigkeit. Die Revolution im neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen drückt sich im Autonomiebegriff aus. Das autonome Selbst ist nun aufgefordert, seine Lebensform in freier Selbstbestimmung zu gestalten.

Als Theorie der Freiheit hat auch noch Kierkegaard, an der Schwelle der Moderne, seine Theorie der Selbstverwirklichung verstanden. In vieler Hinsicht ist sie das Kontrastprogramm zur Lebenskunstlehre der Stoiker. Weder Klugheitsgrundsätze noch eine rationale Kontrolle der Lebensführung spielen in ihr eine Rolle. Ein pragmatisches, kluges, den Verhältnissen angepasstes Leben gilt Kierkegaard als Verfehlen der Selbstverwirklichung, als eine jener Formen der Verzweiflung, die er als „Krankheit zum Tode" bezeichnet.

Dennoch hat auch bei Kierkegaard das Konzept der Einstimmigkeit in modifizierter Form überlebt. Es wird nun als ein Selbstverhältnis verstanden, als Übereinstimmung eines Selbst mit der in ihm angelegten Möglichkeit, seine zeitliche Existenz mit einer Ausrichtung auf das Ewige, d.h. auf Gott, zu verknüpfen. Macht Augustinus noch von dem antiken Weisheitsbegriff, wenn auch in veränderter Form, Gebrauch, so weist der Kierkegaardsche Gott keinerlei Spuren kosmischer Vernunft mehr auf und dient nicht mehr als „Maßstab" für Weisheit und Glück. Kierkegaards Gott ist rational unzugänglich und fordert Selbstverwirklichung in Form einer Glaubensentscheidung, die von einem rationalen Gesichtspunkt den Charakter des Paradoxen hat. Wie Pascal sieht Kierkegaard den Menschen orientierungslos mäandernd in der Mitte zwischen Gott und Natur, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Zeitbestimmtheit und Ewigkeit.

Die Modernität der Kierkegaardschen Theorie liegt darin, dass unter der theologischen Decke das Konzept der Einstimmigkeit als Ergebnis eines individuellen Entscheidungsprozesses begriffen wird. Jeder Mensch ist für Kierkegaard „als ein Selbst angelegt, mit der Bestimmung, er selbst zu werden."[5] Der Mensch als Selbstverhältnis ist eine Synthese, die individuell, durch eine „Wahl" vollzogen werden muss. Kierkegaards *Krankheit zum Tode* thematisiert das Scheitern dieser Selbstverwirklichung, das Verfehlen der Synthese. In der quälenden Auseinandersetzung mit sich selbst kann dieses Verfehlen viele Gesichter annehmen: als mangelndes Bewusstsein, überhaupt ein Selbst zu haben, als Schwachheit, die Möglichkeit des eigenen Selbst nicht zu ergreifen oder als Selbsttäuschung, die darin besteht, etwas sein zu wollen, was man nicht ist.

Denn Kierkegaards Gott ist keine Instanz mehr, an die sich alle wenden können. „Gott", so Kierkegaard, „ist nicht etwas

Äußeres in dem Sinne wie ein Polizeibeamter"[6], er ist für Kierkegaard vielmehr Ausdruck der individuellen Freiheit, von der das Selbst eine „Vorstellung", also ein Bewusstsein hat, die es aber noch verwirklichen muss. Radikal wie kaum jemand vor ihm wendet sich Kierkegaard an den „Einzelnen", der sein jeweils eigenes Leben führen muss. Das Selbst, das verwirklicht werden soll, kann deshalb auch nicht als ein „nachlebbare" Lebensform – in der Art des vernunftgemäßen Lebens der Antike – beschrieben werden. Das Gleichgewicht, in das sich der einzelne Mensch versetzen soll, ist ein jeweils individuelles und von niemandem nachvollziehbares Gleichgewicht. Es kann deshalb auch keine allgemeinen Regeln oder Empfehlungen für ein selbstverwirklichtes Leben geben.

Deshalb ist bei Kierkegaard Selbstverwirklichung auch immer mit Selbsterkenntnis gekoppelt. Wer über die Ausrichtung seines Lebens entscheiden soll, wer also seine individuelle Form des gelingenden Lebens wählen soll, muss wissen, wer er ist: „Das Gesetz für die Entwicklung des Selbst in Hinblick auf Erkenntnis, soweit es wahr werden soll, dass das Selbst es selbst wird, ist, dass der steigende Grad der Erkenntnis dem Grad der Selbsterkenntnis entspricht, dass das Selbst, je mehr es erkennt, desto mehr sich selbst erkennt."[7] Damit wird „Einstimmigkeit" zum Ziel eines Selbstfindungsprozesses.

IV.

Kierkegaards radikales Verständnis von Freiheit und Autonomie hatte das stoische Konzept des „Unverfügbaren" völlig ausgeklammert. Dass jeder Versuch eines selbstbestimmten Lebens sich mit den verschiedensten Formen der Fremdbestimmung notwendigerweise auseinandersetzen muss, ist jedoch in der Philosophie spätestens seit dem 19. Jahrhundert massiv geltend gemacht worden: so durch Marx, der die gesellschaftliche Bedingtheit menschlichen Handelns behauptet, durch die Willensmetaphysik Schopenhauers und die Theorie des Unbewussten bei Freud, die auf die Heteronomie des Rationalen hinwiesen, bis schließlich zur Philosophie der Gegenwart, die, mit Bezug auf die kognitive Neuropsychiatrie, vom Selbst als einem Modell spricht, das auf einer „Ich-Illusion" beruht[8]. Mit der Ablehnung eines „authentischen Selbst" wird nun aber auch die Ablehnung einer „Lebenskunst der Selbstfindung" verbunden[9], mit der Schlussfolgerung, unser Leben als ein „lebenslanges Anpassungs- und Aneignungsprogramm"[10] zu verstehen. Das Unverfügbare der Stoiker hat sich in der zeitgenössischen Lebenskunstdiskussion unüberhörbar zurückgemeldet. Damit einher gehen aber auch Versuche, das Konzept der „Einstimmigkeit" in der Tradition der Stoa unter veränderten Bedingungen wiederzubeleben, ausgehend von einer eingeschränkten Autonomie, die die sozialen und psychischen Bedingtheiten menschlichen Lebens anerkennt und ebenso auf die Vorstellung eines Selbst verzichtet, das sich als durchgehend mit sich identisch begreift. So spricht Wilhelm Schmid von einer „Kohärenz des Selbst" im Sinne eines Netzes, mit dem die Beziehung zu sich selbst und zur Außenwelt immer neu geknüpft wird[11]. Dieses Selbst befindet sich, abgesehen von einem harten Kern, dem „Eigensten des Selbst"[12], in ständiger Fluktuation: „Wie beim stoischen Verständnis des Selbst", so Schmid, „geht es darum, sich eine gewisse Festigkeit und Stabilität zu verleihen, im Unterschied zum stoischen Konzept ist diese

Selbstorganisation jedoch weniger rigide und das Selbst weitaus poröser, ein ständiger Balanceakt.“[13]

Während Schmid den Begriff des Selbst in Richtung auf ein „multiples Subjekt“ erweitert, geht es Ludger Heidbrink vor allem darum, ein gelingendes Leben davon abhängig zu machen, dass man die Einschränkungen und Folgen des eigenen Handelns als selbst verantwortet akzeptieren kann. Gefordert ist eine Güterabwägung, in der ich mir klar mache, was die Umsetzung meiner Wünsche in meiner besonderen Lebenssituation bedeutet. Wenn meine Lebensvorstellungen auf die Realität treffen, entstehen Reibungen und Widerstände, z.T. auch Lebenseinschränkungen. Nur wenn ich mich mit den neuen Verhältnissen identifizieren, wenn ich mich selbst in ihnen wiederfinden kann, kann man nach Heidbrink von „gelingender Autonomie“ sprechen. Konsequenterweise greift er deshalb mit dem Begriff der „Selbstübereinstimmung“ auf das stoische Konzept der Einstimmigkeit zurück: „Das Gelingen autonomen Handelns beruht somit nicht allein auf der Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, sondern auch auf der *Selbstübereinstimmung* einer Person mit den Gründen und Auswirkungen ihrer Handlungen, die mit ihrer Autonomie zusammenhängen.“[14]
Damit sind zwei weitere wichtige Bausteine eines neuen Konzepts von „Einstimmigkeit“ gewonnen: ein veränderbares Selbst, das seine Kohärenz immer wieder neu herstellt, und eine Form der Selbstübereinstimmung, die weder auf einer reinen Wahl noch auf einer reinen Anpassungsleistung beruht, sondern auf der Akzeptanz der gesamten Lebenssituation, die sich aus meinen eigenen Entscheidungen ergibt und die die Einschränkungen der Lebenswirklichkeit miteinbezieht.

V.

Deutlich geworden ist, dass das Streben nach Einstimmigkeit ein zweifacher Prozess ist: zum einen ein Prozess der Selbsterkenntnis, des Sich-Selbst-Kennenlernens und zum anderen der Prozess, sich mit der Welt in Übereinstimmung zu bringen, also das eigene Selbstbild mit den Lebensmöglichkeiten und den Lebensumständen zu vermitteln. Mit anderen Worten: Ich muss erfahren, was meinen jeweiligen Bedürfnissen entspricht und wie sich dies in meiner Lebensumwelt umsetzen lässt.
Dabei wird, im Zuge einer sich ständig verändernden Lebenswirklichkeit und einer fortschreitenden, nie abgeschlossenen Persönlichkeitsentwicklung, Einstimmigkeit nie endgültig erreicht werden. Der Weg zur Einstimmigkeit ist ein unabgeschlossener Prozess, der in einer ständigen, fortlaufenden Auseinandersetzung mit der Realität besteht.
Das Bild, das ich von mir selbst habe, die Art, wie ich mein Selbst „verstehe“, ist im Alter von 20 Jahren ganz anders als mit dreißig oder fünfzig. Zum einen deswegen, weil ich mit fünfzig mehr über mich weiß und mich besser einzuschätzen gelernt habe. Was häufig als Desillusionierung erlebt wird, als das „Platzen von Träumen“, kann also auch positiv als Erkenntnisgewinn gesehen werden, als Abschied von falschen Selbstbildern, der es dem Einzelnen erlaubt, eine Lebensform anzustreben, die den eigenen Anlagen und Fähigkeiten eher entsprechen. Vielleicht erkenne ich erst spät im Leben kreative Potentiale in mir – und entdecke z.B. die Kunst als Ausdrucksmöglichkeit. Dass

man sich mit zunehmendem Alter besser kennen lernt, hat Folgen für die Möglichkeit „einstimmig" zu leben. Entgegen den Slogans der Medienindustrie sind deshalb die Chancen für ein gelingendes Leben bei älteren Menschen größer als in der Jugend, weil wir unsere Potenziale sehr viel besser einschätzen können.

Aber ich lerne mich nicht nur besser kennen, sondern verändere mich auch. Auch daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das eigene Selbstbild immer wieder zu korrigieren. Selbst wenn ich mir von Anfang an im Klaren darüber wäre, wer ich bin, wären meine Vorstellungen von einem gelingendem Leben mit zwanzig andere als mit fünfzig. Vielleicht fühle ich mich mit zwanzig in einem Patchwork-Leben zu Hause, in dem Beziehungen und Bindungen bewusst fragmentarisch und zeitlich begrenzt angelegt sind. Mit fünfzig dagegen strebe ich vielleicht eher feste Bindungen und einen langsameren und geregelteren Lebensrhythmus an. Der Prozess des Sich-Selbst-Kennenlernens ist also selbst ein zweifacher: Ich lerne das an mir kennen, was sich im Laufe des Lebens als stabil erhält, muss aber immer wieder das integrieren, was sich in meiner Persönlichkeit verändert.

Dieses sich verändernde Selbstbild, die Einschätzung der eigenen Persönlichkeit also, muss sich nun auf jeder Stufe neu mit den Möglichkeiten und Einschränkungen der Welt auseinandersetzen. Beide Prozesse sind miteinander verschachtelt und laufen nicht nacheinander, sondern nebeneinander ab. Selbsterkenntnis und Weltbewältigung durchdringen sich ständig.

Jeder Einzelne steht dabei vor seiner eigenen Form der Weltbewältigung. Die gebotenen Lebenschancen können dabei, wenn ich Glück habe und in einer friedlichen, wohlhabenden Weltgegend hineingeboren werde, groß sein. Aber auch die Formen der Fremdbestimmung können zahllos sein: Ich kann in ärmlichen Verhältnissen in einer abgelegenen Weltgegend aufwachsen, von Krankheit, mangelnden Bildungschancen und politisch repressiven Verhältnissen behindert werden. Manches daran ist veränderbar, z.B. durch soziales oder politisches Engagement, manches andere dagegen wird sich als kaum veränderbar und unverfügbar herausstellen. Einstimmigkeit erzielen heißt auch, sich mit diesem „Unverfügbaren" ins Reine zu setzen. Auch dies kann im fortgeschrittenen Alter, mit zunehmender Menschenkenntnis und Fähigkeit zum Pragmatismus, besser gelingen. Die Beherrschung sozialer Klugheitstechniken, wie sie in der antiken Ethik und später in der Tradition der Moralistik von Montaigne bis Schopenhauer thematisiert wurden, kann dabei eine große Hilfe sein. Sie sind Mittel zu einem Zweck, den jeder Einzelne inhaltlich für sich formulieren muss. Es ist nämlich immer der Einzelne, der seine eigene Form der Einstimmigkeit finden und seine Individualität mit den Gegebenheiten, unter denen er lebt, vermitteln muss. Einstimmigkeit bedeutet, eine Lebensform zu ermitteln, in der meine Möglichkeiten und meine Bedürfnisse mit den Bedingungen, die mir die Welt bietet, in ein Verhältnis gesetzt sind, mit dem ich übereinstimmen und in dem ich die Vorstellung meines Selbst wiederfinden kann. Dieses Verhältnis ist aber nicht nur individuell verschieden, sondern verändert sich auch in verschiedenen Lebensphasen des Einzelnen. Deshalb kann Einstimmigkeit auch weder als Lebensform beschrieben noch durch ein Arsenal von „Tugenden" eingeübt werden.

So gehen Versuche, aus der Antike bekannte Lebenshaltungen wie „Heiterkeit“ zu rehabilitieren[15] ebenso an der individuellen Verschiedenheit einstimmigen Lebens vorbei wie die Versuche, den Hedonismus als einzig adäquate Lebenseinstellung zu propagieren. „Gelassenheit“ oder „Heiterkeit“ können bei vielen Menschen Ausdruck eines einstimmigen Lebens sein. Sie können aber auch für andere, die ihre Selbstverwirklichung in einer Existenz sehen, die Grenzen austestet und überschreitet, zum Hindernis werden. Und die Tatsache, dass der Mensch ein sinnliches Wesen ist, bedeutet noch nicht, dass er Sinnlichkeit zum Lebenssinn machen soll. Ein solcher Schluss ist nichts anderes als ein klassischer naturalistischer Fehlschluss, der Schluss von einem Sein auf ein Sollen.[16] Auch in einer asketischen, mönchischen Existenz kann ein einstimmiges Leben, zumindest zeitweise gefunden werden, sofern es sich um eine selbst gewählte, mit den eigenen Anlagen und den Lebensumständen in Einklang gebrachte Lebensform handelt. „Einstimmig leben“ muss jeder auf seine eigene, individuelle Art.

VI.

Wenngleich eine Philosophie der Lebenskunst weder das Ziel der Einstimmigkeit topographisch beschreiben noch eine Wegbeschreibung liefern kann, kann sie auf Instrumente verweisen, mit denen man die Reise antreten kann. Gelingendes Leben als Einstimmigkeit ist zum einen abhängig von Erkenntnissen, und zwar von solchen, die ich über mich und solchen, die ich über meine Lebensverhältnisse erwerbe. Sie stehen von daher unter den gleichen methodischen Vorgaben, die den Erkenntniserwerb auch in anderen Bereichen kennzeichnet. Auch die Lebenskunst bedient sich „tentativer Lösungsversuche“ und der „Methode des Versuchs und Irrtums“, wie Popper dies für die wissenschaftliche Erkenntnissuche reklamiert hatte[17]. „Einstimmigkeit“ als Ziel einer kritisch-rationalen Lebenskunst ist ein unabgeschlossener Prozess der Irrtumsverringerung: Jedes Selbstbild, das ich entwerfe, ist hypothetisch, ebenso wie jeder Entwurf einer Existenz, mit dem ich Selbstbild und Weltbild zu vermitteln suche. Ich entwerfe versuchsweise Lebensformen, die sich auf meine Lebenserfahrung stützen, konfrontiere sie mit der Realität und verändere sie, wenn sie meine Existenzmöglichkeiten verfehlen.

Dieses versuchsweise Entwerfen eines einstimmigen Selbst stützt sich dabei aber nicht nur auf Erkenntnisse meiner selbst und der Umwelt, sondern auch auf die strategische Fähigkeit, die eigenen Handlungsspielräume richtig einschätzen zu können, zu erkennen, welche Ziele ich mit welchen Mitteln in einer bestimmten Situation erreichen kann und welche nicht. Diese strategische Fähigkeit der Situationseinschätzung ist das, was in den antiken Klugheitslehren und der neuzeitlichen Moralistik als praktisch-intuitive Urteilsfähigkeit diskutiert wurde – sei es als Phrónesis bei Aristoteles bis zum „ingenio“ Gracians. Es ist eine Fähigkeit, die ich nicht durch intellektuelle Einsicht, sondern durch den praktischen gesellschaftlichen Umgang erwerbe.

Wir sind, im existenziellen Sinne, Nomaden, immer unterwegs von einem falschen Selbstbild zu einem weniger falschen Selbstbild, von einer weniger realistischen zu einer realistischeren Welteinschätzung, von einem weniger gelingenden zu einem mehr gelingenden oder zu einem anders

gelingenden Leben. Wir erreichen nie oder nur sehr selten völlige Einstimmigkeit, können uns aber auf sie zubewegen und uns ihr annähern. Schrittweise Irrtumsverringerung meines Selbst- und Weltbildes nach dem Prinzip von „Versuch und Irrtum" und soziale Klugheit sind die beiden Instrumente, mit denen ich mich auf den Weg zu einem einstimmigen Leben mache. Da dieses Leben selbst immer wieder Veränderungen unterworfen ist, muss sich auch unsere Vorstellung vom gelingenden Leben an der Art der Lebensveränderung und nicht an einem bleibenden Lebenszustand orientieren. An die Stelle des Glücks als eines ultimativen Genuss- und Wohlfühlzustands tritt die Erfahrung einer nie unterbrochenen Lebensbewegung, die Erfahrung, auf dem Weg zu einem Leben voranzuschreiten, in dem ich mein Selbst und die Welt, mein Wollen und Können immer besser miteinander verknüpfen kann. „Einstimmig leben" heißt der Wegweiser, der jeden in seine eigene Richtung führt.

Anmerkungen:

[1] Vgl. M. Hossenfelder, *Antike Glückslehren*, Stuttgart 1996, S. 76.

[2] Vgl. M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1985, S. 46: „Diese Einstimmigkeit von Wollen und Können ist es, die Zeno meint, wenn er sagt, das Ziel sei, ‚einstimmig zu leben.'"

[3] Epiktet, *Handbüchlein der Moral und Unterredungen*, Stuttgart 1973, S. 21.

[4] Augustinus, *De beata vita/Über das Glück*, Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1982, S. 59f.

[5] Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode und anderes*. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, München 1976, S. 55.

[6] Kierkegaard (1976), S. 113

[7] Ebda, S. 53

[8] Siehe z.B. Thomas Metzinger, „Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen?". In: S. Krämer (Hrsg.), *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M. 1996, S. 130-154.

[9] Wolfgang Kersting, „Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst", in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hrsg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007, S. 36

[10] Ebda, S. 37

[11] W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt/M. 1998, S.252ff.

[12] Ebda. S. 254

[13] Ebda., S. 256

[14] Ludger Heidbrink, „Autonomie und Lebenskunst. Über die Grenzen der Selbstbestimmung", in: W.Kersting/C.Langbehn (2007), S. 278 f.

[15] Siehe W. Schmid, „Heiterkeit. Rehabilitierung eines philosophischen Begriffs", in: *DIE ZEIT*, Nr. 41, 7.10.1999, S. 51.

[16] Einen solchen begeht z.B. Michael Schmidt-Salomon, wenn er schreibt: „Wer nach dem Sinn sucht, muss vor allem in den Sinnen suchen, denn Sinn erwächst aus Sinnlichkeit." In: M. Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg 2005, S. 26.

[17] Siehe Karl R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, München 1987, S. 82. Siehe auch R. Zimmer, „Leben als Versuch und Irrtum", in: *Aufklärung und Kritik*, Bd. 2/2005, S. 80-92.

Prof. Dr. Heiko Schulz (Essen)

Das Beanspruchte und das Verdankte.
Zur Idee der Selbstverwirklichung im Anschluss an Sören Kierkegaard

Ich lebe, als hätte ich das Recht zu leben.
Imre Kertész

I. Vorbemerkung

1. Selbstverwirklichung ist nicht nur binnenphilosophisch ein vielfach diskreditierter Begriff. Gemessen an seiner beinahe inflationären Verwendung im Kontext einer psychologisch, esoterisch und/oder pseudoreligiös motivierten Lebenshilfeliteratur von oftmals zweifelhaftem diagnostischen und therapeutischen Wert erscheint diese Diskreditierung sicher wenig überraschend – und prima facie wohl auch legitim. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass die enorme Verbreitung des Begriffs durchaus mehr und anderes indiziert als eine bloß transitorische, wenn auch individuell und sozial immerhin einigermaßen präzise lokalisierbare Bedürfnislage. Unabhängig davon verweist das Wort nämlich auf eine grundlegende philosophische Idee – eine Idee, die bei wechselnder Terminologie in der Sache zweifellos älteren Datums ist als jenes Wort, in dessen Gestalt sie gegenwärtig ebenso breitenwirksam wie profitabel kolportiert wird.

Freilich ist die Rede vom Sinn der Forderung, sich selbst zu verwirklichen, ebenso wie die darin implizierte Unterstellung der Möglichkeit, eben dies zu tun, durchaus voraussetzungsreich, und zwar auch und gerade dann, wenn sie wie im Folgenden ausschließlich auf den Menschen als Adressat jener Forderung bzw. als Subjekt von Selbstverwirklichung bezogen wird. Die entsprechenden Voraussetzungen lauten, erstens: Das Selbst ist zunächst und abstrakt, d.h. diesseits seiner variierenden Realisierungsformen, ein mögliches oder als bloße *Möglichkeit*. Zweitens: Dasjenige, was verwirklicht werden soll, ist mit dem Subjekt oder der Vollzugsinstanz *identisch*, die (sich bzw. etwas als sich selbst) verwirklicht. Drittens: Das Subjekt der Verwirklichung verfügt de facto über die *Fähigkeit*, diese, und zwar aus eigener Kraft, zu vollziehen. Viertens: Ein Selbst kann nur *als solches* verwirklicht werden – dadurch nämlich, dass die verwirklichende Instanz sich reflexiv (deutend und verstehend) auf etwas als diejenige Möglichkeit bezieht, die bzw. als die es selber wirklich werden soll. Damit wird ein spezifisch hermeneutischer Grundzug[1] von Selbstverwirklichung unterstellt: Selbst-*Sein* ist nur als Sich-selbst-*Verstehen* bzw. als Deuten und Verstehen von etwas *als* (Ausdruck eines) Selbst explizierbar. Fünftens: Dasjenige, was hier jeweils als Idee oder Repräsentant des Selbst vorgestellt und gedeutet wird, ist eine *zu verwirklichend vorgestellte Verhaltens- oder Daseinsmöglichkeit*. Als Element von Selbstverwirklichung ist Selbstdeutung i.S. des Sich-selbst-Verstehens daher Element genuin praktischer Rationalität: Sich selbst im Horizont der Verwirklichung des eigenen Selbst zu verstehen heißt, sich in und aus denjenigen Verhaltens- oder Daseinsmöglichkeiten zu verstehen, deren (als

möglich und wünschbar avisierter) Vollzug die Verwirklichung des eigenen Selbst, als eines solchen, gewährleisten würde. Sechstens: Dasjenige, *was* verwirklicht wird, indem ein menschliches Subjekt sich selbst verwirklicht, ist nicht nur ein in bestimmter Weise gedeuteter Lebensvollzug des Subjektes; vielmehr hat dieser Lebensvollzug auch für die Verwirklichung dessen, was jenes Subjekt an sich selber bzw. seiner (hier: personalen) Identität nach ist, konstitutive Funktion.[2] Das Subjekt der Selbstverwirklichung wird m.a.W. durch Faktum und Art des sich selbst deutenden und verstehenden Lebensvollzugs *ontologisch spezifiziert:* Gehört der Mensch zur Klasse derjenigen Lebewesen, denen das Sich-Verstehen in und aus bestimmten Daseinsmöglichkeiten ontologisch eigentümlich ist; und werden diese Daseinsmöglichkeiten i.S. von Lebensvollzügen als zu verwirklichende bzw. das eigene Selbst verwirklichende vorgestellt, dann gehört der Mensch in die Klasse derjenigen Lebewesen, denen die Selbstverwirklichung i.S. der Verwirklichung von (etwas als) Daseinsmöglichkeiten im konkreten Lebensvollzug ontologisch eigentümlich ist.

2. Ohne den Terminus Selbstverwirklichung (dän. selfrealisering; selfudfoldelse) explizit zu verwenden, hat Søren Kierkegaard (1813-55) dem durch ihn bezeichneten Sachverhalt ebenso wie dessen zuvor skizzierten Leitvoraussetzungen nicht nur eine wirkungsgeschichtlich weitreichende, sondern auch sachlich eigentümliche Wendung gegeben, die im Folgenden vom Grundgedanken seines Werkes her erläutert werden soll. Dabei kann der besondere Akzent, den Kierkegaard im Zusammenhang der Selbstverwirklichungsdebatte setzt, vorab durch vier Thesen markiert werden, die zugleich erkennen lassen, dass und in welchem Maße sein Standpunkt auf dezidiert christlichen Prämissen fußt und daher streng genommen auch nur dann als plausibel einleuchten kann, wenn man diese Prämissen – als solche und in der Sache – zu akzeptieren bereit ist:[3] (1) Jedes menschliche Individuum ist seiner ursprünglichen, d.h. durch Gott gesetzten Wesensmöglichkeit nach ein Selbst, das zur Wirklichkeit kommen, sich als Selbst verwirklichen soll. (2) Faktisch, obschon anfänglich implizit bzw. uneingestanden, verbindet ein Individuum mit dem Versuch, dieser Möglichkeit zu entsprechen, den unbedingten Anspruch auf Daseinserfüllung. (3) Diesem Anspruch vermag recht verstanden jeder, aber auch nur derjenige zu genügen, der auf ihn zu verzichten bereit ist. (4) Diesen Verzicht kann jeder und nur der Christ, als solcher, leisten.

II. Die Grundfrage: Gibt es eine unbedingte Gültigkeit des Faktischen?

Kierkegaards Gesamtwerk umfasst ca. 40 Titel, hinzu kommt die gleiche Anzahl von Zeitungsartikeln. Von seinem Nachlass sind ca. 30.000 handgeschriebene Seiten erhalten, die aus Manuskripten zu den veröffentlichten wie den zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Werken sowie aus 46 Journalen, ferner 15 Notizbüchern, einer großen Anzahl loser Blätter mit Einzelbemerkungen, schließlich einer Reihe von Briefen und persönlichen Dokumenten bestehen. Trotz des enormen Umfangs und seiner literarischen Vielschichtigkeit wird das gesamte Werk im Grunde nur durch ein einziges, unermüdlich variiertes Thema bestimmt: die Frage nämlich, „wie es möglich sei, als Mensch das *gegebene Le-*

ben in *Gültigkeit* zu leben“[4] – modern ausgedrückt: ob und wenn ja wie es möglich sei, sich selbst zu verwirklichen.

Im Unterschied hierzu heißt es in einer kleinen Schrift von 1851, in der Kierkegaard Rechenschaft über sein Selbstverständnis als Schriftsteller ablegt: „Dies ist ... die Kategorie meines gesamten schriftstellerischen Werks: *aufmerksam zu machen* auf das Religiöse, das Christliche“ (33, S. 4).[5] Um die Richtigkeit der zuerst angeführten Behauptung wäre es schlecht bestellt, wenn sie Kierkegaards Selbstverständnis widerspräche oder dieser zumindest beziehungslos gegenüberstünde. Tatsächlich ist dies aber nicht der Fall. Kierkegaard will vielmehr einzig und allein deshalb auf das Christliche (in einer noch näher zu kennzeichnenden Weise) ‚aufmerksam machen', weil es seiner Auffassung nach die Möglichkeit, das gegebene Leben in Gültigkeit zu leben, hinreichend, ja sogar notwendig bedingt.[6] Demnach löst der Einzelne die damit bezeichnete Aufgabe immer und nur dann, wenn er Christ wird – und umgekehrt. Die beiden genannten Aspekte (authentisches Existieren qua Selbstverwirklichung / Christwerden) stehen einander also nicht etwa beziehungslos oder gar unversöhnlich gegenüber; sie können vielmehr ineinander überführt werden. Die Frage ‚wie kann ich das gegebene Leben in Gültigkeit leben?' *ist* recht verstanden nichts anderes als die Frage ‚wie kann ich Christ werden?'[7]

Dass Kierkegaard zudem auf die Idealität dessen, was es heißt, ein Christ zu sein, eigens aufmerksam machen zu müssen glaubt, indiziert wiederum zweierlei: zum einen, dass gläubiger Christ aus seiner Sicht nur *sein* und als solcher wahrhaft menschlich nur derjenige leben kann, der *weiß*, was Christentum idealiter bedeutet; zum anderen den Verdacht, dass dieses Wissen bei den meisten seiner Zeitgenossen entweder noch nicht oder nicht mehr bzw. nur dem Schein nach, d.h. im Medium des Irrtums oder der Selbsttäuschung vorliegt.

Im Blick auf den zweiten Gesichtspunkt ist Kierkegaards literarisches Projekt in der Tat von Anfang an polemischer Natur. Denn er erhebt darin den provozierenden Anspruch, das Christentum in die ‚bestehende Christenheit', als einer Form von Heidentum nämlich, die sich zu Unrecht für christlich hält, aller erst bzw. erneut einzuführen. Kierkegaard verteidigt den christlichen Glauben daher nicht wie Schleiermacher gegen die Gebildeten unter seinen Verächtern, sondern eher gegen die unter seinen Verteidigern (wobei der permanent induzierte Zweifel daran, ob und inwieweit hier überhaupt von Verteidigung mit Recht gesprochen werden kann, als integraler Bestandteil jenes Projektes und seiner Mitteilungsstrategie selber fungiert). Analog zu Marx und Feuerbach insistiert Kierkegaard darauf, dass mit der als scheinhaft erkannten Versöhnung von Denken und Glauben bzw. von Christentum und Vernunft, der die Philosophie Hegels und seiner rechtshegelianischen Adepten im ‚Zeitalter der Reflexion' zum Sieg verholfen hat, die genuin menschliche Lebenswirklichkeit – und d.h. für ihn primär: die ethisch-religiöse Wirklichkeit, im Unterschied zur bloß gesellschaftlich-ökonomischen (Marx) oder natürlich-sinnlichen (Feuerbach) – auf die Seite gebracht, deren Idee unter Preis verkauft, ja ausverkauft worden ist: „Was die Philosophen über die Wirklichkeit sagen, ist oft ebenso irreführend, wie wenn man bei einem Trödler auf einem Schilde liest: Hier wird gerollt [sc. gemangelt]. Würde man mit

seinem Zeug kommen, um es rollen zu lassen, so wäre man genasführt; denn das Schild steht bloß zum Verkaufe aus." (1, S. 34 / *SKS* 2, S. 41)

III. Kierkegaards Leitthese: Christlicher Glaube als Antwort auf die in der Existenz des Menschen liegende Frage nach deren unbedingter Gültigkeit

1. Sowohl die Grund- und Leitfrage nach den Gültigkeitsbedingungen faktischen Existierens wie deren christliche Beantwortung soll im Folgenden am Leitfaden dreier pseudonymer Hauptschriften rekonstruiert werden. Dabei werde ich die zugrunde liegende Frage über weite Strecken im Rekurs auf Kategorien wie Realität und Idealität (vgl. dazu 10, S. 155-159) bzw. Faktizität und Geltung erörtern. Sie lautet dann: Ist, und wenn ja wie, die unbedingte Gültigkeit faktischen Existierens in jedem Augenblick logisch und real möglich? Dass es sich hier in der Tat um eine, wenn nicht *die* Leit- und Kardinalfrage Kierkegaards handelt, wird unter anderem dadurch belegt, dass diese, obschon terminologisch variierend, auch in anderen pseudonymen Werken eine zentrale Rolle spielt. So tauchen etwa in *Entweder/Oder I-II*, *Furcht und Zittern, Die Wiederholung* sowie *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* eine Reihe alternativer Fassungen derselben bzw. einer analogen Gedankenfigur auf. Die entsprechenden Formulierungen lauten sinngemäß: Ist

(a) eine Wiederholung der Unmittelbarkeit nach und jenseits der Reflexion;
(b) eine im Religiösen und/oder Ethischen aufgehobene Form des Ästhetischen;
(c) ein nach dem und jenseits des Allgemeinen als Ausnahme berechtigtes Einzelnes;
(d) eine allem Offenbaren und Äußerlichen gegenüber legitime verborgene Innerlichkeit;
(e) ein relatives Verhältnis zum Relativen neben und mit einem absoluten Verhältnis zum Absoluten;
(f) ein poetisches Leben bzw. ein Leben in der Einheit von Stoff und Form denkbar und real möglich?

Während in *Furcht und Zittern* bzw. *Die Wiederholung* vor allem die Fassungen (a)-(d) diskutiert werden, spielt in der *Nachschrift* die fünfte und in beiden Bänden von *Entweder/Oder* (neben a-d) auch die sechste Variante eine hervorgehobene Rolle.[8] Zwecks einleitender Erläuterungen werfe ich hier lediglich einen knappen Seitenblick auf *Furcht und Zittern*. Dieser ist deshalb unumgänglich, weil der Sinn der Frage des Menschen nach sich selbst, nach den Möglichkeitsbedingungen von Selbstverwirklichung und der Gültigkeit des eigenen Daseins – bzw. der Sinn des darin immer schon erhobenen Anspruchs ihrer möglichen und faktischen Beantwortung – deutlich geworden sein muss, bevor die anthropologisch und theologisch explizierbaren Möglichkeitsbedingungen eben dieser Antwort sachgemäß erörtert werden können.

„Es ist", so schreibt Johannes de Silentio, der pseudonyme Autor von *Furcht und Zittern*, „im Leben das Glückliche, ... wenn mein Wunsch meine Pflicht ist und umgekehrt, und die Aufgabe der meisten Menschen ist eben, bei ihrer Pflicht zu bleiben und sie mit ihrer Begeisterung in ihren Wunsch zu verwandeln" (4, S. 96f / *SKS* 4, S. 169). Ethisch verstanden besteht die Pflicht Abrahams – dessen Beinahe-Opferung seines Sohnes Isaak (vgl. Gen 22, 1-19) im Zentrum des Buches steht – darin, seinen Sohn zu lieben. ‚Glücklicher-

weise' ist diese Pflicht zugleich sein innigster Wunsch: sie *nötigt* ihn also nicht erst, ihr zu entsprechen. Indes, ob genötigt oder nicht, Abraham vermittelt jedenfalls in der Erfüllung seiner Vaterpflichten die *ästhetische*, d.h. im Prinzip sinnlichen Genusses wurzelnde *Unmittelbarkeit* seines Wunsches, damit zugleich aber sich selbst als bloß *Einzelner* reflexiv, nämlich kraft des Pflichtbegriffs, mit dem *Ethisch-Allgemeinen* – wobei de Silentio das Allgemeine über dessen kantischen Kern hinaus gut hegelianisch, d.h. als soziologisch fassbare Instanz bürgerlicher Sittlichkeit (hier: qua Familie) interpretiert (vgl. ebd., S. 67f / *SKS* 4, S. 148f). Anders gesagt: Abraham ist der in der uneröffneten *Innerlichkeit* bloßen Wünschens sich selbst wie seiner Mitwelt *Verborgene*, der sich kraft jener Vermittlung, d.h. in Erfüllung seiner Vaterrolle, *entäußert* und auf diese Weise sich selbst und dem Allgemeinen gegenüber *offenbar* wird (vgl. ebd., S. 84ff / *SKS* 4, S. 160ff). Im Hinblick auf den göttlichen Befehl, den eigenen Sohn zu opfern, schließt Abrahams verborgene Innerlichkeit aber ein zusätzliches Moment ein – ein Moment, das schlechterdings keinen ethischen Ausdruck im äußeren Handeln finden und daher mit dem Allgemeinen unter keinen Umständen vermittelt werden kann: nämlich den unerschütterlichen Glauben, dass hier in der Tat ein göttlicher Befehl, mithin eine Gehorsamsprüfung (und nicht etwa eine Tötung aus niederen Motiven) vorliegt, verbunden mit der ebenso unumstößlichen Bereitschaft, jenem Befehl nachzukommen, bzw. dem Willen, die darin manifeste Prüfung zu bestehen. Kraft des Wunsches nach einem ungetrübten, durch den universalen Pflichtmaßstab und die entsprechende sittliche Instanz der Familie vermittelten Zusammenleben mit seinem Sohn sowie ferner aufgrund des Glaubens an Recht und prinzipielle Erfüllbarkeit seines Wunsches erhebt Abraham einen weitreichenden *Anspruch*, und zwar den Anspruch auf unbedingte Gültigkeit seines durch die genannten Voraussetzungen in seiner Faktizität bestimmten Daseins. Und er erhebt diesen Anspruch trotz und im Angesicht der ihm gegenüber ‚unendlich resignierenden' (vgl. ebd., S. 43 u. passim / *SKS* 4, S. 130 u. passim) Bereitschaft, das zu tun, was dessen Erfüllungsmöglichkeit ethisch geurteilt gerade zu widersprechen scheint. Die entscheidende Frage lautet dann: Lässt sich dieser Anspruch rechtfertigen, und zwar auch und gerade angesichts seiner Verknüpfung mit jenem Moment verborgen resignierender Innerlichkeit, dessen handelnde Umsetzung ethisch gesprochen als Verbrechen bezeichnet werden muss? De Silentio bejaht die Frage, freilich mit einem charakteristischen Vorbehalt: Die Erfüllung des abrahamitischen Anspruchs ist immer, aber auch nur dann gewährleistet, wenn und insoweit paradoxe Sachverhalte denkbar und real möglich sind – und das besagt im vorliegenden Fall zweierlei. Erstens: Es muss möglich sein, dass derselbe Gott, der den Opferbefehl gegeben hat, nicht nur imstande, sondern auch willens ist, die Folgen zunichte zu machen, die mit dem Versuch einhergehen, ihm zu entsprechen (Gott erweckt Isaak zum Leben oder erschafft einen neuen Isaak). Zweitens: Es muss eine „teleologische Suspension des Ethischen" (4, S. 67 / *SKS* 4, S. 148), d.h. eine zeitweilige Aufhebung seiner unbedingten Gültigkeit zugunsten eines höheren Zieles denkbar und real möglich sein. Abrahams Tötungsabsicht wäre demnach nicht als Mordversuch, sondern als unbedingter Gehorsamsakt im

Verhältnis zu einer göttlichen Prüfung zu deuten, d.h. als Erfüllung einer durch keine Instanz des Ethisch-Allgemeinen vermittelten und als solchen „*absolute[n]* Pflicht“ (4, S. 84 u. passim; Hervorh. H.S. / *SKS* 4, S. 160) Gott gegenüber. Dass beides *faktisch* der Fall ist, entzieht sich jeder objektiv und intersubjektiv ausweisbaren Einsicht, es lässt sich – mit ‚Furcht und Zittern' – nur in der Perspektive der ersten Person behaupten. Und das besagt für de Silentio: Die Rechtfertigung von Abrahams Geltungsanspruch ist denkbar genau dann, wenn ein *Glaube* möglich ist, der ‚in Kraft des Absurden' (vgl. ebd. S. 44 u. passim / *SKS* 4, S. 131 u. passim) daran festhält, *dass* (a) für Gott das Bezeichnete realisierbar und beabsichtigt und (b) eine teleologische Suspension des Ethischen real möglich bzw. im Falle Abrahams Wirklichkeit ist.

Eben dieses eine gedankliche Grundmotiv sowie die ihm eigenen Voraussetzungen prägen und durchziehen, terminologisch variierend, strukturell aber weitgehend identisch, Kierkegaards gesamtes schriftstellerisches Werk: Das menschliche Dasein schließt als integrales Moment erstens die Frage nach seiner eigenen unbedingten Berechtigung bzw. nach dessen Gültigkeitsbedingungen von sich her ein. In der Art und Weise, diese Frage zu stellen, verbirgt sich zweitens faktisch immer schon der Anspruch auf eine bestimmte und in ihrer Rechtmäßigkeit bis auf weiteres zweifelhafte Art und Weise ihrer Beantwortung.[9] Dieser Anspruch kann drittens mit Recht nur im Medium des Glaubens erhoben und auch nur so erfüllt werden. Die reale Möglichkeit des Glaubens und mit ihr die der Erfüllung jenes Anspruchs basiert schließlich und viertens auf der realen Möglichkeit paradoxer Sachverhalte.

2. Nach den Gültigkeitsbedingungen der eigenen Existenz fragen zu können setzt mindestens zweierlei voraus. Es setzt erstens voraus, dass die Faktizität dieser Existenz den Anspruch auf deren Gültigkeit ursprünglich einschließt, sowie zweitens das Erwachen des Zweifels daran, ob dieser Anspruch zu Recht besteht. Wie muss Kierkegaard zufolge unter diesen Voraussetzungen die menschliche Existenz beschaffen sein, wenn (a) aus ihr selbst die Frage nach ihrer eigenen Gültigkeit hervorgehen und diese bzw. die nach der Ermöglichung jener Frage (b) im christlichen Glauben eine mindestens hinreichend, wenn nicht notwendig bestimmte Antwort finden können soll? Die sachlich ergiebigsten Anhaltspunkte zur Beantwortung der ersten Teilfrage bietet die *Krankheit zum Tode* von 1849. Die auf dezidiert christlichen Prämissen fußenden Überlegungen ihres Autors Anticlimacus (vgl. *Pap.* X 1A 517; III, S. 257) sind von der Überzeugung geleitet, dass die menschliche Existenz als solche ethisch strukturiert ist, ihr Vollzug mithin als Ausdruck des unbedingten Interesses daran interpretiert werden muss, eine mit ihr selbst gegebene und als solche vom Existierenden zumindest unterschwellig immer schon anerkannte Aufgabe zu lösen. Diese Deutung legt ja auch die eingangs im Anschluss an J. Sløk reformulierte Leitfrage Kierkegaards nahe. Zumindest dann nämlich, wenn die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen authentischen Existierens diesem selber nicht äußerlich, sondern im Gegenteil immanent ist, muss die in jener Frage vorausgesetzte Interesse- oder Aufgabenstruktur des Existierens jenem Existieren von sich her zukommen. Anticlimacus trägt diesem Sachverhalt mit der These Rechnung, dass der Mensch ontologisch gesprochen nicht

als beharrende Substanz mit wechselnden Eigenschaften, sondern als Subjekt relationaler Vollzüge, genauer als Vollzugssubjekt einer Synthetisierung polar verbundener Relate oder Strukturmomente (Endlichkeit/ Unendlichkeit, Notwendigkeit/ Möglichkeit, Zeitlichkeit/ Ewigkeit) sachgemäß beschrieben werden kann (vgl. 24/ 25, S. 8 u. 25). Menschlich zu existieren heißt mithin zunächst und vor allem, Bedingtes oder Begrenztes zu überschreiten bzw. Gegebenes zu transzendieren. Als einschlägiges Beispiel mag das Phänomen des Wunsches dienen: Ein Kind, das sich ein Spielzeug wünscht, überschreitet seine faktisch gegebene und vielfach bedingte Situation, indem es vermittelt durch Imagination etwas als ein Begehrenswertes, d.h. als ein solches vorstellt, dessen Besitz die Idealisierung jenes Faktischen zumindest näherungsweise in Aussicht stellt. Freilich muss hierbei das Gegebene, gerade um es überschreiten zu können, bereits in Anspruch genommen werden: nicht nur in subjektiver (kein Wunsch ohne Einbildungskraft), sondern auch in objektiver Hinsicht (kein Wunsch als Wunsch überhaupt und kein Wunsch nach Spielzeug ohne dessen mindestens mögliche Verfügbarkeit). So gesehen nimmt das Kind ‚Endliches' (d.h. Begrenztes) bzw. ‚Notwendiges' (d.h. Vorgegebenes) immer schon in Anspruch, freilich nur, um beides durch imaginative ‚Verunendlichung' oder Entgrenzung in Richtung auf eine als Erfüllung imaginierte ‚Möglichkeit' hin zu überschreiten; umgekehrt überschreitet es Endliches und Notwendiges nur, freilich auch immer schon im Medium seiner Inanspruchnahme.

Diese Dialektik trifft aber noch nicht den Kern der Sache. Entscheidend ist für Anticlimacus eine zweite Beschreibungsebene: Jeder Synthetisierungsvollzug dialektisch mit- und durcheinander vermittelter Relate wird seinerseits durch den mindestens latenten *Selbst*bezug des Vollzugssubjekts vermittelt. Auch dies ist phänomenologisch bereits am Wunschverhalten des Kindes ablesbar: Unterschwellig spiegelt das Kind *sich selber* bzw. die (Bedingungen der) eigene(n) Daseinserfüllung in der imaginativ vorweggenommenen Erfüllung des Spielzeugwunsches. Insofern ist dessen finales Objekt – und so im Grunde das Objekt eines jeden Wunsches – mit seinem Subjekt, wenn auch zunächst nur unterschwellig, identisch. Umgekehrt kann die Transzendierung des Gegebenen im Medium des Wunsches sowie dessen imaginativ vorweggenommener Erfüllung als ein erster Ausdruck des Versuchs betrachtet werden, dem vorfindbaren Dasein, und zwar in seiner unmittelbaren Faktizität und Bedingtheit, Sinn bzw. Gültigkeit zu verleihen.

Freilich handelt es sich um einen ersten und uneigentlichen Ausdruck, insofern hier jener bewusste Vollzug noch aussteht, der laut Anticlimacus die Verwirklichung des Menschseins notwendig und hinreichend bedingt: Denn der Mensch ist existierender (wenn auch nicht göttlicher, d.h. ewiger) Geist und als solcher ein Selbst; das Selbst aber „ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, *daß* das Verhältnis sich zu sich selbst verhält" (24/25, S. 8; Hervorh. H.S.). Ein Kind kann demnach auch dann noch nicht als Selbst im strengen Sinne, mithin nicht als „wirklicher Mensch" (5/ 6, S. 28 / *SKS* 4, S. 30) gelten, wenn es explizit *sich selbst* zum Gegenstand des Wunsches macht – z.B. wünschend imaginiert, Gespenst, Seeräuber oder Pilot zu sein. Denn in dieser momentanen, willkür-

lich abwechselnden und im Blick auf das wahre Verhältnis von Notwendigkeit und Möglichkeit gänzlich „phantastischen Selbstanschauung ist das Individuum ... bloß ein Schatten, oder richtiger, ... das Individuum hat eine Vielfalt von Schatten, die sämtlich ihm gleichen, und für Augenblicke gleiches Recht haben es selber zu sein“ (ebd., S. 27f / *SKS* 4, S. 30). Zwar reflektiert das Kind in den Grenzen der ihm eigentümlichen Gestalt des Verhältnisses von Notwendigkeit und Möglichkeit auf ‚sich selbst', wenn und indem es Notwendigkeit für avisierte Möglichkeiten in Anspruch nimmt und umgekehrt jene durch diese reflektierend transzendiert. Aber es reflektiert nicht eigens auf sich *als* ein so bestimmtes, nämlich in sich spannungsvoll strukturiertes Verhältnis. Damit ignoriert es zugleich die gleichermaßen dringliche wie undelegierbare Aufgabe jener Synthetisierung beider Momente im Kontext der eigenen, unverwechselbaren Lebenssituation, durch die allein es Klarheit über sein „ewiges“ (24/25, S. 39) und d.h. eben als Aufgabe im ethischen Sinne spezifiziertes Selbst erlangen könnte.

Wie tritt nun das Selbst als solches für es selber hervor? Die Antwort der *Krankheit zum Tode* lautet: im Modus der Verzweiflung. Diese Auskunft wirkt nur auf den ersten Blick befremdlich. Verzweiflung ist eine „Krankheit im Geist“ (ebd., S. 8) und indiziert als solche ein Missverhältnis in bzw. im Vollzug der menschlichen Synthesestruktur. Dessen erste und ursprüngliche Form besteht in der Abwesenheit des Bewusstseins, überhaupt ein Selbst zu haben (vgl. ebd. S. 8 u. 39-44). Dass dieser Zustand tatsächlich auf ein Missverhältnis verweist, kann noch einmal das Paradigma des Kinderwunsches erläutern helfen: Wenn alles Wünschen zuletzt, obschon latent, auf den Wünschenden selbst gerichtet ist; und wenn mit der imaginativ vorweggenommenen Erfüllung des Wunsches ein Zustand avisiert wird, der (bzw. in dem der Wünschende) sich von der gegebenen Situation wie das Ideale vom Realen, das Geltende vom bloß Faktischen, die Erfüllung eines Rechtsanspruchs von diesem selbst unterscheidet, dann folgt daraus, dass der Wunsch auf ein ursprüngliches *Nicht*-manselbst- bzw. Ein-*anderer*-sein-Wollen des Wünschenden, folglich auf einen uneingestandenen inneren Zwiespalt, ein verborgenes Nichteinverstandensein mit sich selber deutet. Im Falle des wünschenden Kindes besteht dieser unterschwellige Verzweiflungszustand dabei nicht primär in der dunklen Ahnung, dass ihm die Erfüllung des Wunsches als solche nicht zu Gebote steht – dass diese bzw. ihr Erleben *als* Erfüllung m.a.W. ausbleiben kann; sondern sie besteht darin, dass ihm unter allen Umständen eben daran bzw. an einem Leben nach Maßgabe der Wunscherfüllung gelegen ist, es folglich weder von der Erfüllung noch vom Wünschen als der primären Art und Weise, sich zur möglichen Gültigkeit des eigenen Daseins zu verhalten, abzulassen vermag.[10]

Aus dieser Tatsache erhellt zugleich, dass die offene oder bewusste Verzweiflung sich zwangsläufig als solche entdeckt, die, obschon bislang vor sich selber verborgen, dennoch bereits zuvor bestand (vgl. ebd., S. 20). Bewusste Verzweiflung kommt, auch ihrem eigenen Urteil nach, gewissermaßen immer schon zu spät – insofern ist der Ausdruck ‚rechtzeitige Verzweiflung' eine contradictio in adjecto. In diesem Umstand liegt ein zusätzliches Potenzierungsmotiv ihrer bewussten Formen und Ge-

stalten, ein psychologisches Inzitament, das mit erklären hilft, dass und weshalb die Selbstreflexion aus dem Latenzstadium der bloßen Einbildungskraft in deren entscheidende, nämlich willentlich potenzierte Gestalt übergeht (vgl. 26, S. 177; 24/25, S. 25). In diesem Stadium spaltet sie sich, wie Kierkegaards Morphologie der Verzweiflung im ersten Teil der *Krankheit zum Tode* en détail ausführt, in zwei Grundtypen: Schwäche oder verzweifeltes *Nicht*-man-selbst- sowie Trotz oder verzweifeltes Man-*selbst*-sein-Wollen (vgl. 24/25, S. 8 u. S. 39-77). Beide Formen können Ausdruck eines Missverhältnisses sein, bei dem jeweils der Notwendigkeits- bzw. Endlichkeits- oder aber der Möglichkeits- bzw. Unendlichkeitspol im Vollzug der Synthese dominiert. Dabei ist freilich zu beachten, dass keines der Syntheserelate *gänzlich* aufgehoben, keines umgekehrt dem anderen gegenüber absolut gesetzt werden kann; denn um ein Relat in dieser Weise aufheben zu wollen bzw. wollen zu können, muss es, wie wir bereits gesehen haben, seinerseits in Anspruch genommen werden. In der offenen oder latenten Einsicht, *dass* sich dies so verhält, besteht ja im Grunde alle Verzweiflung, zumindest aber deren Potenzierung im Bewusstsein.[11] Das verzweifelte Subjekt macht so nolens volens Gebrauch von den unabänderlich vorgegebenen und begrenzenden Aspekten der eigenen Situation, um sich in vermeintlich unbegrenzte Lebensmöglichkeiten flüchten zu können; umgekehrt muss es sein eigenes Dasein begehrend und imaginierend ausweiten oder verunendlichen, um die eigenen Begrenzungen, wenn auch irrtümlich, für absolut bzw. die Dimension des Notwendigen im eigenen Selbst zur einzigen, trotzig behaupteten Lebensmöglichkeit erklären zu können. Kurzum: Zwischen den Relaten der menschlichen Synthesis besteht ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis.

Dieser Sachverhalt liefert zugleich wichtige Anhaltspunkte für die Beantwortung der Frage, wie ein konkreter Bewusstseinsinhalt überhaupt zum Platzhalter von Notwendigkeit oder Möglichkeit etc. wird: Die Tatsache, dass Kierkegaard z.B. einer Familie angehört, auf der laut Aussage seines Vaters ein Fluch lastet, für den zu büßen sein jüngster Sohn von Gott ausersehen ist, gehört nicht a priori zur Dimension der Notwendigkeit in Kierkegaards Selbst. Es gehört erst dann und dadurch hinzu, dass er diese Idee erstens als mindestens möglicherweise wahr und zweitens als etwas vorstellt, das seiner Freiheit i.S. des Entwurfs eigener Lebensmöglichkeiten widerspricht. Erst dann und dadurch wird jener zum ausdrücklichen Bestandteil der Aufgabe, beides – ihn selbst ebenso wie die als gegensätzlich projektierten Lebensmöglichkeiten – als integrierende Momente seines Selbst zu synthetisieren. Weicht Kierkegaard ihrer Lösung aus oder beharrt er im Gegenteil trotzig auf ihrer Unlösbarkeit, dann – und erst dann – wird sein vermeintliches Pönitenzschicksal zum Bestandteil einer Verzweiflung stiftenden Notwendigkeit, unter die er sich um den Preis einer fundamentalen Begrenzung eigener Lebensmöglichkeiten demütigen muss, um ein in dieser besonderen Konstellation gültiges und mit sich selbst übereinstimmendes Leben führen zu können – kurzum: um sich selbst zu verwirklichen.[12]

3. Der Behauptung, dass von *zwei* Verzweiflungsformen auszugehen ist, kommt überdies eine wichtige begründungslogische Funktion im Hinblick auf eine zen-

trale These des Christen Anticlimacus zu: der These nämlich, dass das menschliche Selbst ein „abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist ..., ein Verhältnis, das ..., indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält“ (ebd., S. 9). Dies Andere ist Gott – hier freilich noch ganz unspezifisch i.S. des in jedem Daseinsvollzug mindestens implizit mit gesetzten *Grundes* jener komplexen Relationsstruktur, die der menschlichen Existenz ihr eigentümliches Gepräge verleiht. Ein Mensch kann sich demnach nicht zu sich selbst verhalten, ohne darin, ob offen oder latent, zugleich zu etwas als demjenigen sich zu verhalten, das oder der ihn in ein so bestimmtes Verhältnis aller erst versetzt hat – und d.h. ohne zugleich die Frage danach zu stellen, was der eigenen, durch jene eigentümliche Verhältnisstruktur bestimmten Existenz sowie dem darin immer schon erhobenen Anspruch auf Daseins- und Sinnerfüllung letzte, unüberholbare Gültigkeit verleihen würde. Argumentationslogisch bedeutsam ist dieser Umstand deswegen, weil laut Anticlimacus nur unter der Voraussetzung seines tatsächlichen Gegebenseins verständlich wird, dass und wie die Verzweiflungsform des Trotzes – als ein Man-*selbst*-sein-Wollen, das sich von der ursprünglichen Abhängigkeit jener setzenden Instanz gegenüber losreißen will – möglich ist. Umgekehrt bedingt das Faktum dieser Verzweiflungsform das Vorliegen jener Voraussetzung hinreichend.[13]

Mit diesem Zwischenschritt befinden wir uns bereits im Übergang zur zweiten Teilfrage, die zu Beginn dieses Abschnitts formuliert wurde: Inwiefern stellt aus der Sicht Kierkegaards das *Christentum* mindestens hinreichende Realisierungs- und/oder Erkenntnisbedingungen für eine Antwort auf die in der Existenz des Menschen liegende Frage bereit? In den vorangegangenen Überlegungen kam ja einerseits spezifisch Christliches noch gar nicht zur Sprache; aufgezeigt wurde mit der schrittweisen Entfaltung der Synthesestruktur der menschlichen Existenz lediglich, dass und wie sich hierbei „die Gottesvorstellung aus dem menschlichen Geist entwickelt durch dessen Verhältnis zu sich selbst“ (*SKS* 18, S. 201 / I, S. 322). Andererseits entstand im Anschluss an Kierkegaards Morphologie der Verzweiflung bislang der Eindruck, als trage der Gottesgedanke eher, ja im Grunde ausschließlich zu einer komplexeren Fassung jener Frage bei – und weniger zu ihrer Beantwortung. Dieser Schein trügt jedoch. Kierkegaards diesbezügliche Überlegungen münden im Gegenteil in das Ergebnis, dass die (durch Gott ermöglichte) Antwort mit dem Stellenkönnen der Frage streng genommen zusammenfällt.

Um diese zunächst überraschende Wendung einsichtig machen zu können, müssen wir zunächst die Voraussetzungen prüfen, unter denen die (als faktisch verzweifelt behauptete) Frage nach der Gültigkeit des eigenen Daseins zustande kommt. Welches sind m.a.W. die transzendentalen und/oder genetischen Möglichkeitsbedingungen der Verzweiflung? Anticlimacus erklärt diesbezüglich, dass „Gott, der den Menschen zu dem Verhältnis gemacht hat, ihn gleichsam aus seiner Hand losläßt“, so dass „das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (24/25, S. 9). Diese Auskunft ist alles andere als befriedigend, geschweige denn erschöpfend. Am Beispiel des Trotzes hat sich zwar gezeigt, dass das Sich-Verhalten zu etwas als dem setzenden Grund des Verhältnisses die Möglichkeit der Verzweiflung mindestens notwendig

bedingt. Da die Verzweiflungsform der Schwäche dieser Einschränkung aber offenbar nicht unterliegt, fehlen (unter anderem!) Aufschlüsse über die hinreichende Möglichkeitsbedingung von Verzweiflung – und zwar in formübergreifender Hinsicht. Was genau besagt also die These, der Mensch falle eben dadurch der Verzweiflung anheim, dass er – ‚gleichsam', d.h. vermeintlich aus der Hand Gottes entlassen – sich zu sich selbst verhält?

Die *Krankheit zum Tode* geht dieser Frage nicht eigens nach, wohl aber das erste anthropologische Hauptwerk Kierkegaards, *Der Begriff Angst* von 1844. Hier steht zwar thematisch der Begriff der Erbsünde sowie die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfall Adams (vgl. Gen 3) im Zentrum; da aber laut Anticlimacus Sünde und Verzweiflung koextensive Begriffe sind (keine Sünde ohne Verzweiflung und umgekehrt), können die Überlegungen der Angstabhandlung für die Beantwortung der vorliegenden Frage genutzt werden, ohne Kontext und Absicht der Verzweiflungsschrift Gewalt anzutun. Die Möglichkeitsbedingungen der Erbsünde bzw. des Sündenfalls zu klären heißt demnach zugleich die Möglichkeitsbedingungen der Verzweiflung zu klären.[14] Freilich zeigt auch Vigilius Haufniensis, der pseudonyme Autor des *Begriffs Angst*, wenig Neigung, die Frage nach den metaphysischen oder transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der Sünde zu beantworten. Er begründet diese Zurückhaltung mit dem Hinweis, dass die im Sündenfall Adams wurzelnde Erbsünde – und damit die Sünde überhaupt – durch einen im Laufe der Menschheitsgeschichte unaufhörlich wiederholten und dabei genetisch wie geltungstheoretisch unableitbaren *Sprung* in die Welt kommt (vgl. 11/12, S. 29 / *SKS* 4, S. 338). Den Sündenfall erklären heißt daher die Erbsünde erklären und umgekehrt. Als ‚dialektischem' korrespondiert dieser Sprung dem Erfordernis eines ‚pathetischen': Sein bewusster Vollzug ist undelegierbar, das mit ihm einhergehende Setzen der Qualität ‚Sünde' nur in der Perspektive der ersten Person möglich und verständlich (vgl. ebd., S. 48f / *SKS* 4, S. 335). Vorbereitet und psychologisch motiviert wird dieser Sprung, und eben dies ist in genetischer Hinsicht entscheidend, durch eine charakteristische Gestimmtheit – die der *Angst* (vgl. ebd., 39-50 / *SKS* 4, S. 347-356): zunächst und ursprünglich diejenige Adams, analog dazu aber und in menschheitsgeschichtlich wachsender Quantität die eines jeden postadamitischen Individuums. Dabei kommt im Falle des mythischen Urvaters jene latent immer schon vorhandene Angst durch das göttliche Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, zum Ausbruch (vgl. ebd., S. 42 / *SKS* 4, S. 350, sowie Gen 2, 17). Sie ist als solche freilich nicht primär auf Gott oder das Verbot bzw. dessen Inhalt an sich gerichtet, sondern auf etwas anderes, tiefer Liegendes: nämlich das einstweilen unverstandene, weil gänzlich unbestimmte „Nichts" (11/12, S. 39 / *SKS* 4, S. 347) der eigenen Freiheit i.S. der „Möglichkeit zu *können*" (ebd., S. 43 / *SKS* 4, S. 350; Hervorh. nach *SKS*). *Was* Adam, i.S. des Vermögens zum Guten wie zum Bösen, ‚kann', davon hat er keinen klaren Begriff. Mit dieser, vor dem Sündenfall um Willen der Vermeidung einer zirkulären Erklärung zu postulierenden Unfähigkeit, den Sinn der genannten Begriffe zu erfassen, geht daher zugleich die Unfähigkeit, die eigene Freiheit – und damit letztlich auch sich selber – zu verstehen, notwendig einher.

Schon rein psychologisch zeigt die Angst dabei ein Janusgesicht: Sie bzw. das darin projektierte Nichts der eigenen Freiheit wirkt ebenso faszinierend wie abschreckend. Dialektisch konsequent bestimmt Vigilius sie daher als Einheit von „sympathetische[r] Antipathie und ... antipathetische[r] Sympathie“ (ebd., S. 40; *SKS* 4, S. 348; hier kursiv). Obschon kategorial im Gebiet der Psychologie beheimatet ermöglicht der Angstbegriff auf diese Weise einen Brückenschlag zur Ethik: Der Geängstigte ist als solcher einerseits unschuldig, denn die Angst überkommt ihn ‚ohne sein Zutun'; andererseits erscheint er – für sich selbst freilich erst im Rückblick der Reue – als schuldig, insofern er sich ihr als einer ihn fesselnden Macht bereitwillig hingab. Kraft dieser intrinsischen, sowohl binnenpsychologisch (sympathetische Antipathie) wie kategorial (Psychologie / Ethik) spezifizierbaren Ambivalenz trägt die Existenzkategorie der Angst zu einer Erklärung dessen bei, was streng genommen jeder rein metaphysischen, ethischen oder dogmatischen Erklärung verschlossen bleiben muss: die Genese des Sünders, und d.h. hier zugleich, die Genese des Menschen als eines solchen. Mensch sein heißt danach (nicht notwendig, aber) faktisch, die eigene Freiheit i.S. des Vermögens zum Guten und Bösen immer schon mit *der* Konsequenz verwirklicht und vollzogen zu haben, dass man ihrer in eben diesem Vollzug – durch die Wahl des Bösen nämlich – bereits verlustig ging (vgl. 10, S. 14f / *SKS* 4, S. 224f).[15] Und das besagt in der Konsequenz: Die seinskonstitutive Frage des Menschen nach sich selbst geht (nicht notwendig, aber) faktisch mit derjenigen Art und Weise, sie zu beantworten, einher, die den mit jener Frage samt ihrer Beantwortung einhergehenden Anspruch als unberechtigt entlarvt.

4. Damit ist umrisshaft skizziert, in welcher Weise das Christentum bzw. die christliche Dogmatik, im Rückgriff vor allem auf Psychologie und Ethik, zumindest hinreichende Verständnisbedingungen für Eigenart und Genese jener Frage des Menschen nach sich selbst bereitzustellen vermag, die Kierkegaard als integrales Moment der menschlichen Existenz als solcher begreift. Wie steht es mit der spezifisch christlichen *Antwort* auf diese Frage – und zwar im Blick sowohl auf deren Erkenntnis- wie deren Realisierungsbedingungen? Anders als beim Übergang vom ursprünglichen zum faktischen qua sündigen Selbst betrifft diese Frage christlich gesprochen den Sprung vom faktischen zu dem, was man das eschatologische oder das Selbst des Glaubens nennen kann.[16] Dieser Sprung sowie dessen christologische und hamartiologische Voraussetzungen stehen im Zentrum der *Philosophischen Brocken* von 1844. Ihr Autor Johannes Climacus, selber kein Christ (vgl. *Pap.* X 1A 517; III, S. 257), profiliert den Standpunkt des christlichen Glaubens bzw. dessen Voraussetzungen rein philosophisch, und zwar in Auseinandersetzung mit der griechischen Anamnesislehre, wie sie – laut Climacus: in ethischer Absicht – durch den platonischen Sokrates vorgetragen wird. Ausgangspunkt ist dabei die Frage nach den Lehr- und Lernbarkeitsbedingungen der Wahrheit (vgl. 10, S. 7-11 / *SKS* 4, S. 218-221). Diese Bedingungen kommen hier inhaltlich gesehen allein in ethischer Hinsicht, nämlich als Inbegriff des guten Lebens, sowie im Blick auf die metaphysisch-anthropologischen Voraussetzungen seiner Erkenntnis

und Verwirklichung in den Blick. Der durch die Mitteilung des Lehrenden veranlasste Lernprozess kann im Kontext des sokratischen Modells nur als Sicherinnern an ein unwissentlich immer schon Gewusstes gedacht werden, wobei der Lehrer das Wahre im Schüler nicht eigens ‚gebärend' hervorbringt, sondern diesen gleichsam als Hebamme zur ‚Entbindung' dessen lediglich veranlasst, was als verborgene Wissensfrucht immer schon in ihm selber bereit lag. Die Plausibilität dieses Modells basiert auf vier Prämissen. Erstens: Der *Schüler* ‚ist in der Wahrheit', insofern er sich dieser als in ihm bereits verborgen vorhandene lediglich erinnern muss. Zweitens: Der *Lehrer* ist ein prinzipiell austauschbares Medium der Wahrheitsaneignung; als solches kann er nicht selbst zum Bestandteil des als Wahrheit Erinnerten werden. Drittens: *Lernen* ist im Kern bloßes Sicherinnern, Lehren nichts weiter als die mäeutische Veranlassung dazu. Viertens: Der *zeitliche Moment* der Wahrheitsaneignung ist ein zufälliger und transitorischer, er verschwindet in der Ewigkeit des Immer-schon-Gewussten. Climacus zielt nun auf den (in der Folge deduktiv durchgeführten) Nachweis, dass die Abwandlung von Prämisse vier die entsprechende Umformung der anderen drei Prämissen mit Notwendigkeit nach sich zieht; er zeigt dabei ferner, dass der dogmatische Kernbestand des christlichen Glaubens in der Tat auf nichts anderes zurückzuführen ist als die (etwa an Gal 4, 4 belegbare) Behauptung eines mit der Menschwerdung Gottes sinnfällig werdenden Augenblicks in der Zeit, dem welt- und individualgeschichtlich nicht nur zufällige bzw. transitorische, sondern ewig- bzw. seligkeitsentscheidende Bedeutung zukommt (vgl. 10, S. 106 / *SKS*, S. 305). Unter dieser Voraussetzung kann der Vorgang eines mit jenem Augenblick verknüpften Lernens nicht länger als bloße Erinnerung an eine im Schüler selbst liegende Wahrheit verstanden werden, die zu entbinden lediglich der mäeutischen Veranlassung bedarf. Es muss sich vielmehr um eine (göttliche bzw. gottmenschliche) Offenbarung handeln, die auf Seiten des Schülers im Medium des Glaubens ‚gelernt', d.h. als wahr und für ihn selber heilsam angeeignet wird. *Als* Offenbarung teilt diese inhaltlich mit, wozu der Lernende von sich her, d.h. kraft eigenen Erinnerungsvermögens, keinen Zugang hat. Hierbei ist christlich gesprochen zunächst und vor allem an den Tatbestand der eigenen Unwahrheit qua Sünde zu denken. Erster Ausdruck des Glaubens bzw. dessen integrales Moment ist folglich das Sündenbewusstsein – als Bewusstsein der Wahrheit über die eigene Unwahrheit. Da es ferner „ein Widerspruch" (ebd., S. 13 / *SKS* 4, S. 223) wäre anzunehmen, dass der göttliche *Lehrer* seinen Schüler der nötigen Lern- und Verständnisbedingungen hätte berauben sollen, muss dieser, da hier auch der Zufall ausscheidet, ihrer Möglichkeit durch eigenes Verschulden verlustig gegangen sein.[17] Und dieser Verlust muss, *wenn* denn Augenblicks- und Offenbarungsprämisse ex hypothesi gültig sind, so tief greifend sein, dass er mit der Konsequenz einer völligen Unfähigkeit auf Seiten des Lernenden einhergeht, von sich aus Zugang zur Wahrheit einer göttlichen Mitteilung zu gewinnen, ja diesen auch nur zu wollen: Weder Sündenbewusstsein (vgl. 16/2, S. 297 / *SKS* 7, S. 531) noch Glaube (vgl. 10, S. 59 / *SKS* 4, S. 264) stehen mithin in der Macht bzw. der willentlichen Verfügungsgewalt des Lernenden. Eben weil sich dies so verhält, geschieht bezo-

gen auf die über das Sündenbewusstsein hinausgehenden Inhalte des Glaubens im Augenblick der Offenbarung eine entscheidende Transformation im Selbst- und Gottesverständnis ihres Rezipienten: Erstens erscheint der Mitteilende[18] darin als einmalig und unersetzbar – er entbindet im Adressaten die Wahrheit nicht nur, sondern gebiert sie in ihm. Gott ist, gut protestantisch gesprochen, zunächst und vor allem (wenn auch selbstverständlich nicht allein) als Grund des Glaubens dessen Gegenstand. Mit der von Gott gewirkten Offenbarung des Sünders als eines solchen geht zweitens dessen faktische Befreiung aus seiner selbstverschuldeten Blindheit, drittens die Restituierung des gestörten Verhältnisses zu seinem göttlichen Gegenüber und viertens die Verpflichtung einher, dessen befreiender und versöhnender Initiative „niemals [zu] vergessen" (10, S. 16 / *SKS* 4, S. 226), diesem mithin nicht nur Dank schuldig, sondern ihm gegenüber auch auf ewig verantwortlich zu sein. Kurzum: In der Gewissheit des durch Gott zum Glauben befähigten Sünders erkennt dieser sich zugleich als befreit, versöhnt und verpflichtet, Gott selber aber als Erlöser, Versöhner und Richter (vgl. ebd., S. 15f / *SKS* 4, S. 226).

5. Kernpunkt der christlichen Antwort auf die in der menschlichen Existenz liegende Frage nach deren ewiger Gültigkeit ist also der Glaube an und durch den Mensch gewordenen Gott. Dieser Glaube, von dem Climacus hinzufügt, er – und er allein – könne aller dazwischen liegenden Jahrhunderte zum Trotz mit Jesus Christus als seinem Gegenstand ‚gleichzeitig' werden[19], verlangt seiner Funktion nach zugleich epistemisch und ontologisch expliziert zu werden: Der mit Gott versöhnte Sünder *erkennt* darin erstens die unbedingte Gültigkeit seines eigenen, jetzt und hier durch einzigartige und unwiederholbare Bedingungen bestimmten und begrenzten Lebens; und er erkennt zweitens, worauf der Ausdruck ‚unbedingte Gültigkeit der eigenen Existenz' an sich referiert – nur auf die und jede Existenz nämlich, die im Glauben des erlösten und versöhnten Sünders aus der Hand Gottes dankbar empfangen werden kann. Und das trifft aus Kierkegaards Sicht faktisch für jede Existenz zu, mit Ausnahme der sündigen, von der als einer solchen gilt, dass sie sich selber nicht kennt bzw. vor Gott leugnet.[20] Von daher sind Glaube und selbstdurchsichtige Existenz koextensive Bestimmungen.[21] Existieren kann, qua Selbstverwirklichung, nur als sich selbst verstehendes gelingen, und dieses Verstehen ist im Glauben möglich – freilich nur hier. Der Glaube erkennt aber nicht nur die Wahrheit bzw. sich selbst als deren Inhalt und epistemische Ermöglichungsbedingung; sondern er ist zugleich Medium der *Verwirklichung* des Erkannten und auch als solches sein eigener Gegenstand: In der und durch die offenbarungsvermittelte(n) Einsicht in die nunmehr als realisiert vorgestellten Gültigkeitsbedingungen der eigenen Existenz vollzieht er kraft göttlicher Initiative selber die Realisierung eben dieser Bedingungen.
Kierkegaards Theorie des Glaubens als einer transreflexiven Form von Unmittelbarkeit (vgl. *Pap.* VIII 1A 649; II, S. 229f) zeigt freilich auch, dass zum einen nur derjenige die Frage nach der Gültigkeit des eigenen Daseins beantworten kann, der sie auf sachgemäße Weise zu *stellen* vermag: nämlich als Frage nach der Sünde als derjenigen Entität, die ihre Beantwortung zugleich motiviert wie unmöglich macht. Und da zweitens der (nur durch Gottes Han-

deln generierbare) Glaube jene Frage als eine immer schon *beantwortete* stellt, vermag folglich nur der sie richtig zu stellen, der sie, vermittelt durch einen anderen, bereits beantwortet *hat*.[22] In stadientheoretischer[23] Perspektive besagt das: Der Ästhetiker übersieht bzw. leugnet die mit dem Faktum seiner Existenz gegebene Aufgabe; der Ethiker missversteht sie, indem er sie irrtümlich als ein durch ihn selbst herzustellendes Gleichgewicht des Ästhetischen und Ethischen (paradigmatisch im Medium der Ehe) deutet; die Religiosität A scheitert an der autonomen Realisierung absoluter Selbstvernichtung vor Gott als der notwendigen Vorbedingung zu ihrer Lösung; erst und allein der Christ sieht *und löst* die Aufgabe, auf der Basis des Sündenbewusstseins, und bewegt sich damit sowohl epistemisch wie ethisch wie ontologisch in der „Sphäre der Erfüllung“ (15, S. 507 / *SKS* 6, S. 439). Allein, er sieht und löst sie nicht aus eigener Kraft.

6. Kierkegaard schärft freilich unermüdlich ein, dass die Wahrheit dieser Dialektik auf der realen Möglichkeit *paradoxer Sachverhalte*, und d.h. hier auf der Wahrheit einer nicht nur unbegründeten oder unbegründbaren, sondern rational schlechthin abgründigen Ausgangsprämisse beruht: Der Grund der Möglichkeit, dass Ewiges zeitlich oder Göttliches menschlich wird – kurz: dass Ewiges oder Göttliches *wird* –, entzieht sich menschlichem Verstehenwollen als ein prinzipiell Nichtverstehbares. Dasselbe gilt in Analogie vom ‚Wunder' des Glaubens und der Wiedergeburt des Sünders (vgl. 10, S. 17ff u. S. 62 / *SKS* 4, S. 227ff u. S. 267), ebenso auch von der Erbsünde als einer Form des Werdens, die zugleich und paradoxerweise ein radikales Anderswerden des Menschen qua Geburt einschließen soll (vgl. 16/2, S. 296f / *SKS* 7, S. 531f). Nichtsdestoweniger treibt jenes Nichtverstehbare unablässig zum Versuch des Verstehens – wohlgemerkt: von etwas als demjenigen, worin es selber seinen eigenen Untergang findet. Nicht nur der äußerste und höchste *Gegenstand* leidenschaftlichen Verstehenwollens enthüllt sich mithin als paradox, sondern auch dieses selber, und mit ihm alle Leidenschaft als solche (vgl. 10, S. 34-44 / *SKS* 4, S. 242-250).[24]
Da nun einerseits Kierkegaards ‚theologisches' Denken insgesamt auf das Paradox einer durch Gottes Handeln ermöglichten sowie im Glauben verwirklichten und seiner selbst gewissen Teilhabe des menschlichen Daseins am ‚Ewigen im Augenblick' der unbedingten Legitimität des eigenen Daseins zielt; und da diese Gedankenfigur zweitens genuin eschatologischer Art ist[25], erscheint der Schluss weder abwegig noch überraschend, dass Kierkegaards existenzdialektisch profilierte Theologie in toto wenig mehr bietet als die Entfaltung des Grundgedankens einer – wohlgemerkt: individuellen und realisierten – Eschatologie. Diese erörtert als solche in dezidiert christlicher Perspektive die Bedingungen, unter denen menschliche Selbstverwirklichung ‚im Augenblick', d.h. in einer vom Gehalt des Ewigen erfüllten Gegenwart möglich, und zwar jederzeit möglich ist.[26]

IV. Das Beanspruchte und das Verdankte

1. Ich schließe mit einigen weiterführenden Überlegungen, die die voran stehende Rekonstruktion des Kierkegaardschen Grundgedankens mit Blick auf das Problem der Selbstverwirklichung nicht nur systematisch zuspitzen, sondern auch in Umrissen deutlich machen sollen, ob und

mit welchen Einschränkungen ich Kierkegaards Position für plausibel halte. Die Zuspitzung ist mit dem Versuch verknüpft, den bisher referierten Gedankengang auf die Gegenläufigkeit zweier Grundhaltungen zurückzuführen, die sich an den Stichworten Anspruch und Dank festmachen lassen.
Menschliche Existenz, so kann im Anschluss an Kierkegaard festgehalten werden, hat die Struktur einer *Transzendenzbewegung*. Wir transzendieren, z.B. im Modus des Wünschens, das Endliche durch (bzw. etwas als) das und im (bzw. in etwas als dem) Unendliche(n), entsprechend das Notwendige im Möglichen etc. Existieren ist demnach keine, im einzelnen Subjekt zudem mehr oder weniger ausgeprägte Eigenschaft; sie ist auch keine bloße Disposition zu einem bestimmten Verhalten und auch kein faktisches Sich-Verhalten simpliciter. Existieren heißt vielmehr (zumindest mit Blick auf *eine* seiner notwendigen strukturellen und formalen Ermöglichungsbedingungen) Sich-Verhalten bzw. Handeln qua Transzendieren oder Vollziehen. Vollzug meint dabei Aktualisierung von etwas (z.B. eines Wunsches) *als* Ausdruck einer Daseinsmöglichkeit oder einer im (z.B. wünschenden) Vorgriff entworfenen Möglichkeit letztgültigen und im Ganzen sinnvollen Lebens. Genau genommen *wird* menschliches Handeln oder Sich-Verhalten erst dadurch und dann zum (Lebens-)Vollzug, wenn der Handelnde es im begleitenden, obschon zunächst und zumeist latenten Bewusstsein dieses Handelns als einer gültigen, Ganzheit und Sinn verbürgenden und darin unbedingt berechtigten Gestalt menschlicher Existenz ‚vollzieht'. Das Verhalten des handelnden Subjektes zu sich *selbst* kann mithin zurückgeführt werden auf ein durch das unbedingte Interesse an deren Verwirklichung bestimmtes Verhalten zu etwas als einer solchen Daseinsmöglichkeit. Selbstsein ist Vollzug, und zwar Vollzug von etwas als Ausdruck des Selbstseins.
Dieser Vollzug lebt von einem nicht ohne weiteres als berechtigt gegebenen *Anspruch*. Menschen sind nicht taub, traurig oder talentiert, sondern sie *sind* bzw. vollziehen – in je spezifischer Weise – dieses ihr Taub-, Traurig- oder Talentiertsein, und zwar im Horizont eines, sit venia verbo, existentiellen Letztbegründungsanspruchs. Sie vollziehen m.a.W. Trauer, Taubheit oder Talent o.ä. im Vorgriff auf einen Totalentwurf ihres Daseins, in dem jene Eigenschaften, Anlagen oder Vermögen eine (im Einzelnen jeweils unterschiedlich bestimmbare) Rolle spielen sollen. Auch in dieser Hinsicht ist die Bewegung des Wunsches erhellend: Jeder Wunsch wird aktualisiert im und als mindestens latenter Vorgriff auf eine vom Wünschenden selbst entworfene Ganzheit oder letzthin gültige Gestalt seiner selbst, als eines solchen. Natürlich weiß der Betreffende, dass die Erfüllung eines Wunsches nicht von ihm (allein) abhängt; und er mag sich zuweilen auch dessen bewusst sein, dass diese Erfüllung auch in dem Sinne ausbleiben kann, dass das Erwünschte zwar eintrifft – aber nicht *als* das Erwünschte, d.h. anders als im Modus des erwarteten Zufriedenheits-, Glücks- oder Wunscherfüllungserlebnisses. Desungeachtet glaubt er im Vorgriff des Wunsches einen dreifachen, wenn auch zumeist unausdrücklichen Anspruch geltend machen zu können: erstens, dass das Selbst, das durch die Erfüllung jenes Wunsches zumindest mit konstituiert würde, mit der letztgültigen Gestalt des eigenen, ‚idealen' Selbst iden-

tisch und auch nur als solches akzeptierbar wäre; zweitens, dass es Aufgabe des Wünschenden und dieser im Übrigen auch dazu fähig sei, dieses im wünschenden Vorgriff latent als sein eigenes projektierte Selbst Wirklichkeit werden zu lassen; schließlich und drittens, dass der Vorgriff des Wunsches an der Wirklichkeit dessen bereits partizipiert, worauf als einer zu verwirklichenden Möglichkeit er allererst vorgreift – d.h. an seiner eigenen Erfüllung.[27]

Ansprüche werden ferner nicht nur *auf* und *im Namen von* bzw. unter Berufung auf etwas erhoben, sondern auch *gegenüber von* jemandem oder etwas, der oder das für ihre Erfüllung entweder einstehen oder aber ihr Recht im Einzelfall bestreiten könnte. Sie sind mithin wesenhaft *zweideutig* – nicht nur deshalb, weil ihre Erfüllung ausbleiben, sondern auch und vor allem deshalb, weil ihr Recht bestritten werden kann. Die Rechtmäßigkeit von Ansprüchen sowie das prinzipielle Vorhandensein-Können und -Sollen dessen, worauf sie sich richten, wird dabei ihren (wie immer spezifizierten) Adressaten gegenüber als ein vermeintlich *Selbstverständliches* behauptet, jenes Recht mithin als unmittelbar evident in Anspruch genommen. Wir gehen ‚wie selbstverständlich' davon aus, nicht nur die Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis bezüglich der ‚wahren' Gestalt unseres Selbst sowie auf unsere eigene Integrität im Blick auf das zugrunde liegende Realisierungsvermögen, dessen Teil jene Erkenntnis ist, beanspruchen zu können, sondern auch das Gegebensein der für jene Realisierung erforderlichen bzw. förderlichen Daseinsbedingungen.

All das (und wohl auch nur das), was wir auf diese Weise beanspruchen, kann uns überdies, als ein solches nämlich, *genommen werden*. Unser Anspruch mag entweder berechtigt sein, aber faktisch nicht erfüllt werden (können); oder er kann zu Unrecht erhoben worden sein – wobei ersteres, zumindest phänomenologisch, auf letzteres reduzierbar ist.[28] Dasjenige aber, was uns, als ein Beanspruchtes, im Blick auf die Realisierung unserer Daseinsentwürfe genommen werden kann, macht uns i.S. der Unverfügbarkeit der Gelingensbedingungen dieses Daseins in einem begrenzten, präzise bestimmbaren Sinne *unfrei*. Den Entwurf, den Versuch und das Gelingen der Umsetzung dessen, was das Selbst zu sein und sein zu sollen beansprucht, vollzieht es in Kraft und Beanspruchung von etwas, das nicht es selbst und nicht durch es selbst ist noch sein kann: kontingente Impulse seines eigenen, ihm selber undurchsichtigen Innern (i.S. bestimmter Anlagen, Fähigkeiten, Bedürfnisse, Stimmungen, Ideen, Antriebe etc.), verknüpft mit nicht minder kontingenten und daher gleichermaßen unverfügbaren äußerlichen Daseinsbedingungen. Vollzugsinstanz, Vollzug und Vollzugsresultat fallen daher selbst dann auseinander, wenn die Daseinsansprüche des Subjektes diesem deswegen als berechtigt erscheinen, weil und insofern es sie kontingentermaßen als erfüllt erlebt. Wer seine eigene Selbstverwirklichung z.B. damit stehen und fallen sieht, als Bühnenstar gefeiert zu werden, und wer dies Ziel, nach eigenem Ermessen, nicht erreicht, der ist nicht primär deshalb unfrei, weil sein Ziel schlicht unerreicht blieb; und er zieht sich dieses Urteil auch nicht bloß deshalb zu, weil er über die (inneren und äußeren) Bedingungen nicht zu verfügen vermag, die ihn aus seiner Sicht das ersehnte Ziel hätten erreichen lassen. Seine Unfreiheit wird vielmehr dadurch konstituiert, dass er durch die Art

und Weise seines Strebens (als einem auf spezifischen Ansprüchen beruhenden) die Möglichkeit zunichte macht, dessen Bedingungen in den Vollzug des Strebens mit aufzunehmen. Und diese Voraussetzung wäre ihrerseits nur dann erfüllt, wenn sich der Strebende dem möglichen Gewährtsein wie dem möglichen Vorenthalt der für die Verwirklichung seines Strebens erforderlichen (inneren und äußeren) Bedingungen als etwas bewusst werden und beides als etwas akzeptieren könnte, das *seinerseits* gänzlich frei, unter keinen Umständen aber als Resultat der geschuldeten Erfüllung eines Anspruchs – oder aber als dessen Erfüllungsverweigerung – zustande kommt. Im Falle des verfehlten Strebens nach Selbstverwirklichung ist es folglich die Art und Weise des Strebens selber, die die Möglichkeit vereitelt, das Erstrebte zu erreichen.
All das, was dem nach Selbstverwirklichung Strebenden im bezeichneten Sinne genommen werden und ihn daher partiell unfrei machen kann, besiegelt dabei auch im Falle seines kontingenten Gewährtseins das prinzipielle *Scheitern* des jeweiligen Existenzentwurfs.[29] Scheitern kann der Betreffende ausschließlich an Ansprüchen, und zwar nur an solchen, die er selber erhoben, mindestens aber sich unmittelbar zu eigen gemacht hat – ja dies Scheitern *ist* streng genommen nichts anderes als die (oder nicht anders als im Modus der) Ent-täuschung über jene Ansprüche als faktisch – und als faktisch zu Unrecht – erhobener.

2. ‚Sich selbst verwirklichen', und zwar i.S. der aufgehobenen Möglichkeit solchen Scheiterns, würde eine Person infolgedessen genau dann, wenn sie imstande wäre, das eigene Dasein in etwas gründen zu lassen, das ihr unter keinen Umständen genommen werden und sie insofern nicht der eigenen Freiheit – in einem positiv noch zu kennzeichnenden Sinne – berauben könnte. Und da ihr ex hypothesi nur und all das genommen werden kann, worauf sie i.S. einer als gleichermaßen selbstverständlich wie unbedingt gültig prätendierten Daseinsmöglichkeit Anspruch erhebt, müsste es sich um etwas handeln, in dem zu gründen mit dem Verzicht auf jeden entsprechenden Anspruch einherginge. In Korrespondenz zum Sich-Verhalten des Anspruchs müsste es sich also um eine existenzbestimmende Grundhaltung handeln.
Nach meiner Auffassung ist Dankbarkeit ein diesbezüglich aussichtsreicher Kandidat, und zwar i.S. der mindestens hinreichenden (wenn auch vermutlich nicht notwendigen) Bedingung zur möglichen Vermeidung jener Probleme, die mit der Grundhaltung des Anspruchs sowie denjenigen Formen vergeblich erstrebter Selbstverwirklichung einhergehen, die mit ihr verknüpft sind. Zu dieser Hoffnung berechtigt eine Phänomenologie des Dankes bzw. der Dankbarkeit, die ich hier allerdings nur in Umrissen, nämlich in weitest möglicher Entsprechung zu den o.g. Aufbaumomenten der Anspruchshaltung skizzieren kann.

Zunächst: Beide Grundhaltungen, die des Anspruchs und die der Dankbarkeit, schließen einander aus; kein Beanspruchtes kann als solches ein mit Dank Empfangenes bzw. empfangen werden Könnendes, umgekehrt kein mit Dank Empfangenes ein faktisch oder möglicherweise Beanspruchtes sein. *Zweitens:* Danken heißt entselbstverständlichen – denn es ist offensichtlich semantisch wie pragmatisch inkonsistent, für etwas als ein Selbstver-

ständliches bzw. selbstverständlich Gewährtes oder als ein unmittelbar in Anspruch zu Nehmendes danken zu wollen. Dankbarkeit ist oder enthält mithin eine Reflexionsbestimmung: Mit Dank empfangen wird ein – oder genauer: etwas als ein – Geschenk; Geschenke aber können nur *als solche* bzw. als ein frei und ungenötigt Gewährtes empfangen werden.[30]

Drittens: Im Danken ist die Zweideutigkeit des Beanspruchten aufgehoben. Ansprüche können, wie wir gesehen haben, etwas oder jemandem gegenüber erhoben werden, das oder der sie erfüllen oder aber bestreiten und als bestrittene unerfüllt lassen kann. Diese Ambivalenz ist im Medium des Dankes überwunden, und zwar auf rein subjektiver Grundlage überwunden. Grund und Sinn der Dankbarkeit sind daher in gewissem Sinne unbestreitbar – nicht deshalb, weil beides für jedermann einsichtig zu machen wäre, sondern schlicht deswegen, weil es zur Ontologie (oder wenn man lieber will: zur Grammatik) der Dankbarkeit gehört, dass deren Grund und Sinn zwar nicht zwangsläufig nur, wohl aber für jeden faktisch Dankenden selber unabweisbar ist. Es scheint müßig, den Dankbaren von der Unsinnigkeit seines Dankes überzeugen zu wollen, nicht aber, den Rechtsansprüche Usurpierenden eben dieser Usurpierung zu überführen. Und dies hängt weniger an der Reflexivität als an der Perspektivität des Dankes: Wir danken für etwas als Geschenk; ein Geschenk aber muss der Beschenkte nicht nur *als solches*, sondern auch als ein *ihm* gewährtes, bestimmtes und zugeeignetes annehmen. Wenn aber feststeht, dass sich etwas als Geschenk Empfangenes de facto im Besitz der dankenden Person befindet oder diese es zumindest als ein solches erfährt und aneignet, dann kann nicht mit Gründen bestritten werden, dass der Dank, in dessen Medium die betreffende Sache *als* ein Geschenk und d.h. zugleich als ein jener Person Bestimmtes und Gewährtes empfängt, unangemessen bzw. grund- und sinnlos sei.[31] Derselbe Sachverhalt lässt sich auch sprachphilosophisch pointieren, nämlich mit dem Hinweis darauf, dass ‚danken' zu den sog. illokutionären Sprechakten gehört: „Indem ich sprechend danke, wird das wirklich, was mit dem Wort gemeint ist."[32] Das heißt aber: Grund und Sinn dessen, wofür jemand dankt, werden im Sprachvollzug des Dankes selber wirklich – als ein de facto Dankenswertes nämlich bzw. als Geschenk.

Schließlich und *viertens:* Der Dankbare ist (nicht zwangsläufig metaphysisch, wohl aber im phänomenologischen Sinne) *frei* – und zwar frei aus mindestens vier Gründen. Erstens und trivialerweise deshalb, weil er freiwillig und d.h. ungenötigt dankt. Zweitens insofern, als sein Dank nicht nur dem Glauben, sondern auch der diesem zugrunde liegenden Tatsache korrespondiert, dass ihm, dem Dankenden, das Verdankte – als ein solches – nicht genommen werden kann. Wenn uns, wie wir gesehen haben, etwas nur als Beanspruchtes genommen oder aber mit dem Anspruch, von ihm verschont zu bleiben, zugefügt werden kann, so dass wir umgekehrt im Blick auf all das, was uns genommen oder zugefügt werden kann, einen Anspruch geltend gemacht haben müssen (entweder den, es zu besitzen, oder den, von ihm verschont zu bleiben); und wenn ferner kein Beanspruchtes ein Verdanktes und umgekehrt kein Verdanktes ein Beanspruchtes sein kann, dann kann uns nichts von dem, was wir mit Dank empfangen, genommen oder aber sein Vorenthalt (i.S. eines Leidensanlasses)

zugefügt werden. Wir sind dann frei nach dem Maß und der Reichweite dessen, wofür wir – jedenfalls im Blick auf unsere *eigene* Person – zu danken vermögen. Drittens erscheint der Dankende auch im Blick auf die Eigenart des Dankes als Handlungs- oder Entscheidungsvollzug als frei. Denn dieses Attribut verdient jeder, freilich auch nur derjenige Handlungs- oder Entscheidungsvollzug, durch den die Gewährung der Möglichkeit aufrechterhalten wird, ihn weiterhin zu vollziehen. Und diese Bedingung ist ihrerseits immer (und möglicherweise auch nur) dann erfüllt, wenn der betreffende Akt als *Dank*, d.h. im Bewusstsein eines – seinerseits freien und ungeschuldeten – Gewährtseins seiner Ermöglichungsbedingungen durch ein anderes vollzogen wird. Der Dankende ist frei, wenn und insofern er die Bedingungen seines Vollzuges, als eines seinerseits freien, in diesen mit aufnehmen kann. Schließlich und viertens gelangt ein Geschenk, als solches nämlich, allein durch den Dank des Beschenkten selbst in dessen ‚Besitz' und behält auch nur kraft dieser Bedingung die Eigenschaft, ihm zu ‚gehören'. Auch hier kann in einem phänomenologisch präzisen Sinne von Freiheit gesprochen werden: Der Dank steht vollständig in der Macht des Dankenden; denn er richtet sich auf etwas als Geschenk, und einzig und allein kraft seines Empfangenwerdens als eines solchen, und d.h. eben im Medium des Dankes, kann etwas Geschenk sein.

V. Ausblick und Schluss

1. Die voran stehenden Überlegungen sind weder von der Behauptung logisch abhängig noch mit dieser faktisch verbunden, dass sich Dankbarkeit als *einzig* real mögliche und / oder denkbare Form der Überwindung und Aufhebung derjenigen Bedingungen ausweisen lässt, die der Möglichkeit existentiellen Scheiterns zugrunde liegen. Ebenso wenig wird hier der Anspruch der Nachweisbarkeit, erst recht nicht der des faktischen Nachweises erhoben, dass diese Haltung nur möglich und sinnvoll ist, wenn und insofern sie als eine auf ein *personales Gegenüber* gerichtete gedacht wird.[33] Bewusst offen gelassen wird drittens die Frage, ob sinnvoller Weise nur (ein theistisch-personal gedachter) *Gott* Adressat des Dankes, zumindest aber jener besonderen Form von Dankbarkeit sein könne, kraft derer sich dessen Subjekt auf das Gegeben- und Bewahrtsein, die Zielbestimmung sowie das eschatologische Gelingen des eigenen Daseins im ganzen richtet. Schließlich und viertens ist die Richtigkeit meiner Überlegungen unabhängig von einer Antwort auf die sicherlich nahe liegende Frage, ob, inwieweit und unter welchen Bedingungen die Haltung des ‚Existenz bestimmenden' Dankes überhaupt *eingenommen* bzw. realisiert werden kann.

Tatsächlich behauptet wird dem gegenüber: erstens, dass sich die Grundhaltung der Dankbarkeit Gott gegenüber als die reale Möglichkeit der Überwindung und Aufhebung der Bedingungen existentiellen Scheiterns *hinreichend*, wenn auch nicht eo ipso notwendig bedingend aufweisen lässt; zweitens, dass der Gottesglaube, jedenfalls in seiner spezifisch christlichen Form, seinerseits hinreichende Bedingungen für die Möglichkeit, jene Haltung *einzunehmen*, bereit stellt; drittens, dass *Kierkegaard* beiden zuletzt genannten Behauptungen zustimmen würde, diese bzw. ihre Erläuterung mithin umgekehrt als Interpretament der durch ihn vertretenen Selbstverwirklichungsidee dienen können

(jedenfalls insoweit diese sich im Horizont jener beiden Aussagen explizieren lässt[34]); schließlich und viertens, dass die genannten Behauptungen, jedenfalls in diesem begrenzten Sinn und Umfang, *plausibel* sind.

Kierkegaard selbst geht freilich über die zwei von mir zur Diskussion gestellten Thesen hinaus. Dies lässt sich am syllogistisch komprimierten Duktus seiner im Voranstehenden en détail rekonstruierten Argumentation deutlich machen, deren Plausibilität bezüglich der Selbstverwirklichungsproblematik auf mindestens fünf Prämissen beruht:

(1) Keine mögliche Selbstverwirklichung und kein mögliches Gelingen menschlichen Existierens ohne Sich-*Verstehen* in Existenz.
(2) Kein mögliches Sich-Verstehen in Existenz im Medium der *Sünde*.
(3) Kein Mensch *ohne* (Möglichkeit und Wirklichkeit der) Sünde.
(4) Keine mögliche Aufhebung der Sünde ohne *Glaube*.
(5) Kein möglicher Glaube ohne *Gott*.[35]
(6) Ergo keine mögliche Selbstverwirklichung, kein mögliches Sich-Verstehen in Existenz und kein mögliches Gelingen menschlichen Existierens ohne Gott.

2. Während ich meinen eigenen Beweisanspruch im vorliegenden Argumentationszusammenhang auf die Behauptung beschränke, dass der Gottesglaube die Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung hinreichend bedingt und in dieser Funktion auch auf bloßem Vernunftwege einsichtig gemacht werden kann, geht Kierkegaard einen Schritt weiter, indem er erklärt, jener müsse diesbezüglich als (hinreichende *und*) notwendige Bedingung gelten. Selbstverständlich liegt mit dieser Differenz kein unüberwindbarer Dissens vor, insofern der genannte Zusatz erstens mit der von mir behaupteten These logisch kompatibel ist und ich Kierkegaard zweitens darin zustimmen würde, dass sich dieser Zusatz allein als dezidiert (christlich-)*dogmatische* Behauptung aufrecht erhalten, nicht aber auf rein argumentativem Wege plausibel machen lässt. Entsprechendes gilt für die Verknüpfung von Gottesglaube, Selbstverwirklichung und Dankbarkeit. Folgt man meiner Argumentation, so ergibt sich:

(7) Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen bedingt die mögliche Selbstverwirklichung des Dankenden hinreichend.
(8) Der Gottesglaube bedingt die mögliche Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen hinreichend.
(9) Ergo bedingt der Gottesglaube die mögliche Selbstverwirklichung des Dankenden hinreichend.

Auch dieses Ergebnis radikalisiert Kierkegaard, wenn ich recht sehe, durch eine Doppelspezifizierung, wobei im Blick auf Art und Ausmaß der faktischen Differenz zu der von mir vertretenen Auffassung das zuvor Gesagte gilt:

(10) Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen bedingt die mögliche Selbstverwirklichung des Dankenden (hinreichend *und*) notwendig.
(11) Der Gottesglaube bedingt die mögliche Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Exi-

stenz im Ganzen (hinreichend *und*) notwendig.
(12) Ergo bedingt der Gottesglaube die mögliche Selbstverwirklichung des Dankenden (hinreichend *und*) notwendig.

Erweitert man in diesem Sinne die in den Sätzen (1) – (6) komprimierte Argumentation Kierkegaards, so ergibt sich:

(13) Keine mögliche Selbstverwirklichung und kein mögliches Gelingen menschlichen Existierens ohne Sich-*Verstehen* in Existenz.
(14) Kein mögliches Sich-Verstehen in Existenz ohne Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen.
(15) Keine mögliche Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen im Medium der *Sünde*.
(16) Kein Mensch *ohne* (Möglichkeit und Wirklichkeit der) Sünde.
(17) Keine mögliche Aufhebung der Sünde ohne *Glaube*.
(18) Kein möglicher Glaube ohne *Gott*.
(19) Ergo keine mögliche Selbstverwirklichung, kein mögliches Sich-Verstehen in Existenz, keine mögliche Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen und kein mögliches Gelingen menschlichen Existierens ohne Gott.

Würde man das Resultat dieses Argumentationszusammenhangs auf die Quintessenz der Kierkegaardschen Auslegungsvarianten zu Jak 1, 17[36] übertragen, so ergäbe sich in abbreviatorischer Zuspitzung folgendes Ergebnis: Als ein von Gott im Medium der Dankbarkeit Empfangenes ist *alles* gute Gabe – mit der Konsequenz, dass X *nur* als gute Gabe ein von Gott im Medium der Dankbarkeit Empfangenes sein kann. Umgekehrt kommt *alle* gute Gabe, als ein im Medium der Dankbarkeit Empfangenes, von Gott – mit der Konsequenz, dass X *nur* als ein von Gott Kommendes gute Gabe, mithin ein im Medium der Dankbarkeit Empfangenes sein kann.

3. Dankbarkeit für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen bedingt die Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung mindestens hinreichend; die Ermöglichung von Dankbarkeit in diesem Sinne wird ihrerseits hinreichend durch den (christlich konnotierten) Gottesglauben bedingt. Wer dazu neigt, dieser schwachen Variante einer Kierkegaard-inspirierten Lesart der Idee von Selbstverwirklichung zuzustimmen, sollte um willen einer realistischen Einschätzung ihrer philosophischen Tragweite und Tragfähigkeit nicht übersehen, dass drei erkenntnistheoretisch, ethisch und religionsphilosophisch zentrale Fragen mit dieser noch nicht gar nicht berührt, geschweige denn befriedigend beantwortet sind. Erstens: Reicht Dankbarkeit hin, um menschliche Selbstverwirklichung nicht nur möglich, sondern auch *wahrscheinlich* zu machen – wahrscheinlicher jedenfalls als konkurrierende Bestimmungsgründe der Praxis humaner Selbstverwirklichung? Zweitens: Wird die Annahme der Existenz eines (theistisch vor verstandenen) *Gottes* unter Berufung auf die Faktizität jener Dankbarkeit, deren Möglichkeit er zumindest hinreichend bedingt, gleichfalls wahrscheinlicher als ohne diese – oder wahrscheinlicher als im Rekurs auf einen konkurrierenden Beweis- und Beweggrund? Schließlich und drittens: Lässt

sich, ob unabhängig oder abhängig von der Beantwortung dieser beiden Fragen, die Forderung als *theoretisch und/oder praktisch rational rechtfertigen*, an Gott zu glauben und / oder für das Gegeben-, Bewahrt- und Bestimmtsein der eigenen Existenz im Ganzen dankbar zu sein? Wie sich im Einzelnen zeigen ließe, geht Kierkegaard auch in der Beantwortung dieser Fragen eigenständige, ja streckenweise höchst eigenwillige Wege. Diese abzuschreiten ist hier indessen weder Raum noch Anlass.

Anmerkungen:

[1] Mit jeweils veränderter, aber m.E. durchaus kompatibler Akzentsetzung könnte man auch von einem intrinsisch propositionalen (vgl. dazu R. Swinburne, The Evolution of the Soul, Oxford 1986, S. 136f, 285, 293) oder symbolisch-semiotischen Grundzug sprechen.

[2] Damit ist noch keine Verhältnisbestimmung von Selbstverwirklichung und Identität (i.S. von A = A, im Unterschied zu A = B) gewonnen, die eine gesonderte Analyse erfordern würde. Soviel scheint immerhin unbestreitbar: Jede Form von Selbstverwirklichung schließt die (Aufrechterhaltung und/oder Genese der) Identität dessen mit sich selber ein, der sich selbst verwirklicht, aber nicht jede – vielmehr einzig und allein die personale – Form von Identität setzt (den gelingenden Vollzug von) Selbstverwirklichung voraus.

[3] Ich komme auf diesen Punkt gegen Ende meines Textes noch einmal zurück.

[4] J. Sløk, Die Anthropologie Kierkegaards, Kopenhagen 1954, S. 144 (Hervorh. H.S).

[5] Kierkegaards Werke werden im Folgenden nach der Hirsch-Ausgabe (Sören Kierkegaard *Gesammelte Werke*, hg. v. E. Hirsch, Abt. 1-36, Düsseldorf 1950-1969) zitiert, und zwar nach Abteilungs- und Seitenzahl (z.B. 2/3, S. 134). Hinzugefügt werden, soweit vorhanden, die entsprechenden Belege aus *Søren Kierkegaards Skrifter*, hg. v. Søren Kierkegaard Forskningscenteret Kopenhagen, Kopenhagen 1997ff (z.B. *SKS* 4, S. 113). Journalbelege beziehen sich nach Möglichkeit ebenfalls auf die Seitenzahlen der *Skrifter*, ansonsten auf die entsprechenden Einträge der *Papirer* (z.B. *Pap.* VII 1A 134). Sind deutsche Parallelstellen in der von H. Gerdes veranstalteten Auswahlausgabe (Sören Kierkegaard *Die Tagebücher*, Bd. 1-5, Düsseldorf 1962-1974) vorhanden, werden diese in Klammern mit angegeben (z.B. IV, S. 134).

[6] Die stärkere Lesart favorisiert, wohl zu Recht, J. Sløk: Danach hat Kierkegaards Anthropologie ihr Zentrum „in der These, daß Mensch zu sein eine Aufgabe" und „die *einzige Möglichkeit* diese Aufgabe zu lösen mit dem Christentum gegeben ist" (J. Sløk, Die Anthropologie Kierkegaards, a.a.O., S. 89; Hervorh. H.S.).

[7] Aus Kierkegaards Sicht verbirgt sich hinter der unauffälligen Formulierung ‚recht verstanden' freilich jener Abgrund existenzdialektischer Konflikte und Komplikationen, deren Analyse und Therapie ein Großteil seines Oeuvres gewidmet ist**.** Denn die Schwierigkeiten, die beim Versuch entstehen, die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen authentischen Existierens zu beantworten, wurzeln aus seiner Sicht zuletzt ausnahmslos in der Schwierigkeit, erkennen und anerkennen zu können, *dass* diese Frage mit der nach den Bedingungen des Christwerdens de facto zusammenfällt. Dabei stellt sich, wie im Folgenden en détail zu zeigen sein wird, heraus, dass streng genommen nur derjenige die zuerst genannte Frage zu stellen vermag, der sie bereits beantwortet hat: indem er Christ wurde. Umgekehrt kann genau genommen nur derjenige die Frage beantworten, der sie (noch nicht oder) nicht mehr stellt.

[8] Vgl: dazu H. Schulz, Art. Søren Aabye Kierkegaard, in: Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen, hrsg. v. J. Nida-Rümelin u. M. Betzler, Stuttgart 1998, S. 460-469 (hier: S. 463ff).

[9] Anders gesagt: Mit der als Streben nach Selbstverwirklichung reformulierbaren Frage ‚wie kann ich dem/meinem gegebenen Leben unbedingte Gültigkeit verleihen?' unterstellt X erstens, dass er faktisch *imstande* ist, dies zu tun; zweitens, dass er ein *Interesse* an diesem Tun hat, so dass im Streben nach einer Antwort sowie im Versuch, diese in die Tat umzusetzen, eine ebenso dringliche wie undelegierbare Aufgabe liegt; schließlich und drittens, dass seinem faktischen Lebensvollzug ohne jenen Rechtsanspruchs bzw. dessen eigenhändig realisierte Durchsetzung die gesuchte Gültigkeit *fehlt*.

[10] Keineswegs deckungsgleiche, aber in der Sache durchaus kompatible und weiterführende Überle-

gungen zum Verhältnis von Selbstverwirklichung und Wunsch finden sich in H.G. Frankfurt, Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, hg. v. M. Betzler u. B. Guckes, Berlin 2001, S. 203-210 u. S. 230f.

[11] Dass man, zugespitzt formuliert, nicht, zumindest aber nicht bewusst verzweifeln kann, ohne zu hoffen, ist selber Element und Inzitament jener Verzweiflung. Der Stachel der Verzweiflung ist die Hoffnung, der sie nicht entraten kann – schon im Versuch zu leugnen, *dass* sich dies so verhält. Und möglicherweise gilt Entsprechende auch umgekehrt – für den Hoffenden.

[12] Damit ist einstweilen noch keine *bestimmte* Lösung des Problems präjudiziert: Diese kann im Einzelfall sowohl in der demütigen Übernahme des Pönitenzgeschicks bestehen wie in dessen freimütiger Leugnung. Beide Lösungen sind nach Kierkegaard möglich und legitim – freilich nur im und kraft des Glauben(s).

[13] Vgl. 24/25, S. 9. Diese Verknüpfung von Gotteshypothese und Verzweiflungsform sollte nicht als anthropologischer Gottesbeweis missverstanden, vielmehr rein phänomenologisch interpretiert werden: Behauptet wird danach lediglich, dass das Mitsetzen des setzenden Grundes ein integrales, dabei fraglos nur widerstrebend eingestandenes Moment in der *Selbsterfahrung* des (trotzig) verzweifelten Bewusstseins darstellt. Mehr noch: Dass der trotzige Versuch, sich von der Macht des setzenden Grundes los zu reißen, an diese bzw. die nolens volens eingestandene Voraussetzung ihrer Realität im Gegenteil gebunden bleibt, bildet geradezu den Stachel jener Verzweiflungsform, ja im Falle der rückhaltlosen Anerkennung dieses Sachverhalts auf Seiten des verzweifelten Bewusstseins dessen faktischen Kulminationspunkt. In diesem Sinne zitiert der Ästhetiker A in *Entweder/Oder I* eine Passage aus den *Rittern* des Aristophanes – hier freilich mit ‚Beweis'-Absicht: „Demosthenes. Idole! glaubst du in allem Ernst an Götter noch?/ Nikias. Ei freilich!/ Demosthenes. Was für Beweise hast du denn dafür?/ Nikias. Weil mich die Götter hassen! Ist das nicht genug?/ Demosthenes. Ich bin besiegt." (1, S. 39f / *SKS* 2, S. 45f)

[14] Vgl. 24/25, 21, wo Anticlimacus von der „Angst, welche die Verzweiflung ist", spricht, letzterer mithin diejenige Stimmung zugrundelegt, die Vigilius Haufniensis im *Begriff Angst* als Übergangskategorie für die psychologisch-approximative Erklärung des Sündenfalls in Anspruch nimmt (vgl. 11/12, S. 39-50 / *SKS* 4, S. 347-356).

[15] Dass *alle* Menschen faktisch erst als Sünder Mensch werden, ist laut Vigilius eine, und zwar unverzichtbare Verallgemeinerung aus der Sicht der christlichen Dogmatik. Diese erklärt (im Unterschied zu Metaphysik, Ethik und Psychologie) die Sünde bzw. Erbsünde damit, „daß sie sie voraussetzt" (11/12, S. 17 / *SKS* 4, S. 327) – als allgemeine nämlich.

[16] Vgl. zur Unterscheidung und Verhältnisbestimmung dieser drei Stufen des Selbst: H. Schulz, Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard, Berlin/New York 1994, S. 519f u. S. 522-528.

[17] Climacus verzichtet auf eine Erläuterung des behaupteten Widerspruches. Ich denke, es steckt folgende Überlegung dahinter: Wenn die Augenblicksprämisse das Offenbarungspostulat tatsächlich einschließt, dann muss deren Adressat nicht nur als kommunikationsunfähig, sondern auch als -unwillig gedacht werden (vgl. 10, S. 11f / *SKS* 4, S. 222). Die Mitteilungsinitiative kann folglich nur vom Mitteilenden selbst, d.h. von Gott ausgegangen sein. Unter dieser Voraussetzung aber muss die Annahme, dass derselbe Gott, der nun, nachdem durch das Verschulden seines Gegenübers die Beziehung bereits radikal gestört ist, aus völlig freien Stücken (und d.h. aus Liebe, vgl. ebd., S. 22 / *SKS* 4, S. 232) die Initiative zur Rückgewinnung des gegenseitigen Einverständnisses ergreift, ursprünglich, d.h. vor und unabhängig von jener Verschuldung, die Möglichkeit eines Einverständnisses gerade verhindert hätte bzw. hätte verhindern wollen, als widersprüchlich gelten.

[18] Denn von einem Lehrer kann hier streng genommen nicht mehr gesprochen werden: vgl. 10, S. 13 / *SKS* 4, S. 223.

[19] Vgl. zu Begriff und Funktion des Gleichzeitigkeitsbegriffs im Kontext der *Brocken*: 10, Kap. 4 u. 5 / *SKS* 4, S. 258-271 u. S. 287-306. Zum Vergleich: 26, S. 61-66.

[20] Wenn der Ethiker in *Entweder/Oder II* erklärt, sein Freund, der Ästhetiker A, könne seiner Verzweiflung nur so Herr werden, dass er diese, als solche nämlich, wählt (vgl. 2/3, S. 224 / *SKS* 3, S. 203), dann folgt daraus, dass die Leugnung der Verzweiflung deren Möglichkeit notwendig bedingt. In diesem Sinne ist umgekehrt der Glaube christlich gesprochen mit der Fähigkeit koextensiv, die eige-

ne Verzweiflung Sünde zu nennen – er schließt m.a.W. diese Fähigkeit i.S. einer notwendigen Ermöglichungsbedingung seiner selbst mit ein.

[21] Vgl. dazu 24/25, 10 u. 134. Demnach liegt Glaube genau dann vor, wenn das Selbst, „indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, ... durchsichtig in der Macht [gründet], welche es gesetzt hat" (ebd., S. 10).

[22] Dass die Selbstwahltheorie des Ethikers in *Entweder/Oder II* auf einer strukturell analogen Gedankenfigur basiert, habe ich zu zeigen versucht in: H. Schulz, Eschatologische Identität, a.a.O., S. 253-257.

[23] Kierkegaard unterscheidet bekanntlich „drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische und die religiöse. Diesen entsprechen zwei Grenzgebiete (Confinien): die Ironie ist das Grenzgebiet zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; der Humor ist das Grenzgebiet zwischen dem Ethischen und dem Religiösen" (16/2, S. 211 / SKS 7, S. 455; vgl. 15, S. 507 / *SKS* 6, S. 439). Zur Unterscheidung zwischen Religiosität A und B vgl. 16/2, S. 266-271 / *SKS* 7, S. 505-509.

[24] Eben deshalb kann aus Kierkegaards Sicht das Christentum auch nicht ‚geradewegs', nämlich als vernunftgemäß empfohlen bzw. zum Gegenstand einer philosophischen Apologie werden. Als Paradox ist und bleibt der Gottmensch für alle Zeiten ein „Zeichen des Widerspruchs" (26, S. 119); als solches macht er ‚Herz und Sinn' derer offenbar, die mit seiner bzw. mit der in ihrer Paradoxalität eo ipso Ärgernis erregenden Botschaft des christlichen Glaubens konfrontiert werden, dass er der Inkarnierte, mithin derjenige ist, in dem Gott Mensch bzw. das Ewige zur Rettung des Menschen zeitlich wurde.

[25] Vgl. dazu vor allem: K. Schäfer, Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards, München 1968, S. 44ff; H. Schulz, Eschatologische Identität, a.a.O., S. 477-492.

[26] Vgl. *Pap.* X 3A 371 (IV, S. 85): „Die Bedingung für die Rettung eines Menschen ist der Glaube daran, daß es überall und in jedem Augenblick unbedingten *Beginn* gibt."

[27] Vgl. zu dieser dritten Anspruchsdimension H. Schulz, Der Traum des wahren Bewusstseins. Zur Aktualität der Religionskritik Ludwig Feuerbachs, in: I.U. Dalferth / H.-P. Grosshans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, S. 117-144 (hier: S. 130f).

[28] Auch die faktisch unerfüllt gebliebene (oder sich als unerfüllbar erweisende) Daseinsmöglichkeit *erscheint* uns, im Medium der Reue nämlich, als eine illusionär bzw. zu Unrecht beanspruchte.

[29] Demnach kann streng genommen erst diejenige Daseinsform als gelungen gelten, in dessen Vollzug die Möglichkeit des Scheiterns aufgehoben ist.

[30] Gesetzt also, die Bestimmung unseres Daseins bestünde i.S. vollkommener Selbstverwirklichung darin, es als *ganzes* mit Dankbarkeit empfangen zu können; gesetzt ferner und in Übereinstimmung mit dem bisher Gesagten, dass nichts Selbstverständliches ein mit Dank Empfangenes sein kann (und umgekehrt!), dann folgt daraus, dass die Bestimmung unseres Daseins i.S. vollkommener Selbstverwirklichung jedenfalls immer auch darin bestünde, es vollständig zu ent-selbstverständlichen, ihm jede Selbstverständlichkeit im Blick auf dasjenige zu rauben, worauf wir i.S. je individueller Selbstverwirklichung immer schon unmittelbar Anspruch erheben und erheben zu dürfen glauben. Dankbarkeit wäre danach diejenige Grundhaltung oder Daseinsform, in der mit der Aufhebung jeglicher Selbstverwirklichungsansprüche auch die der Möglichkeit des Scheiterns eben dieser Ansprüche notwendig einherginge. Nur scheinbar paradox, könnte Selbstverwirklichung erst da gelingen, wo sie nicht länger beansprucht, dieser Anspruch umgekehrt erst da zu Recht bestehen, wo auf ihn verzichtet wird.

[31] Diese Restriktion auf die Perspektive der ersten Person geht freilich mit einer irreduziblen Intransitivität des Dankes einher: Dankbar sein kann ich recht verstanden nur für *mein eigenes Dasein* (oder genauer: für ein *mir* Geschenktes). Für das eines anderen kann ich allenfalls *im Verhältnis zu meinem eigenen* dankbar sein. Nicht dankbar sein kann ich für dessen Dasein *an sich bzw. in seiner speziellen Beschaffenheit* (die unter anderem das Selbstverhältnis des anderen einschließt). Und ebenso wenig kann und darf ich für die *Welt im Ganzen* (bzw. deren Beschaffenheit im Einzelnen) dankbar sein. Vgl. dazu D. Henrich, Gedanken zur Dankbarkeit, in: Ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, S. 152-193 (hier: S. 187f).

[32] D. Henrich, Gedanken zur Dankbarkeit, a.a.O., S. 185.

[33] Ich neige dazu, Ernst Tugendhat in diesem Punkt Recht zu geben, der im Gegenzug zur Auffassung Dieter Henrichs dafür votiert, dass die Idee der

Dankbarkeit semantisch, phänomenologisch, ethisch und religiös nur unter der Voraussetzung sinnvoll sein kann, dass die entsprechende Haltung als auf ein personales Gegenüber gerichtet gedacht wird: vgl. E. Tugendhat, Anthropologie statt Metaphysik, München 2007, S. 195-198. Dass damit freilich (auch und gerade aus der Sicht Tugendhats) über Möglichkeit, Sinn und Rationalität dieser Haltung insbesondere dann noch nichts entschieden ist, wenn sie sich auf Gott richten soll, versteht sich von selbst.

[34] Hinweise zur (primär ethisch-religiösen) Funktion und Bedeutung der Dankbarkeit finden sich vor allem in Kierkegaards erbaulichen Reden zu Jak 1, 17-22: vgl. 2/3, S. 407-424 / *SKS* 5, S. 41-56; 7-9, 22-56 / *SKS* 5, S. 129-158; vgl. ferner *SKS* 19, S. 206; *SKS* 19, S. 219 (I, S. 261) sowie *Pap*. X 5A 81, S. 93. Auf das Strukturmodell des Selbst in der *Krankheit zum Tode* hat den Begriff der Dankbarkeit in erhellender Weise bezogen: P.S. Minear, Thanksgiving as a Synthesis of the Temporal and the Eternal; in: H.A. Johnson / N. Thulstrup (Hg.), A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard, New York 1962, S. 297-307.

[35] Gemeint ist hier der *christliche* Glaube, und zwar in seiner spezifisch *protestantischen* Selbstauslegung als unbedingtes Vertrauen in die jedem Glaubenden als einem solchen geltende Heilszusage Gottes (wobei diese sich auf die an Tod und Auferstehung Jesu manifest gewordene Möglichkeit der Teilhabe an Sündenvergebung und ewigem Lebens bezieht). Vgl. in diesem Sinne z.B. Luthers einschlägige Aussagen im *Großen Katechismus*, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1979[8], S. 560-572 u. S. 647-653. Argumentationslogisch entscheidend ist dabei, dass der Sünder, als solcher, die Haltung unbedingten Vertrauens nach protestantischem Verständnis nicht aus eigener Kraft zu generieren vermag – und zwar vor allem deshalb nicht, weil er sie de facto gar nicht generieren *will* bzw. wollen kann (vgl. dazu nochmals die Bekenntnisschriften, a.a.O., S. 73 (hier = CA XVIII)). Gott ist nach protestantischem Selbstverständnis immer auch (wenn auch nicht ausschließlich) als *Grund* des Glaubens dessen Gegenstand, und in diesem sowohl logisch wie genetisch akzentuierbaren Sinn gilt eben: Kein möglicher Glaube ohne Gott. Dies entspricht aber in der Sache durchaus auch Kierkegaards Auffassung; vgl. z.B. 10, S. 56-60 / *SKS* 4, S. 261-264; außerdem oben Abschn. III / 4.

[36] Vgl. Fußn. 33.

Zum Autor:
Prof. Dr. Heiko Schulz lehrt evangelische Theologie in Essen und ist Mitherausgeber der neuen Deutschen Sören Kierkegaard Edition. Neben seinem fundamentaltheologischen Werk Theorie des Glaubens *(2001) hat er zahlreiche Aufsätze zum Werk Sören Kierkegaards veröffentlicht.*

Dr. Jürgen August Alt (Wachtberg)

Selbstverwirklichung ohne Illusionen

1 Vorbemerkungen

In einer repräsentativen ALLBUS-Studie aus dem Jahre 2002 wurden die Deutschen danach gefragt, wie sie sich eine lebenswerte Gesellschaft vorstellen. Die Antworten zeigen, dass wir eine wohlhabende Gesellschaft wollen, in der selbstbewusste, kritische Menschen leben, die füreinander Sorge tragen, fleißig sind, Regeln befolgen – und sich selbst verwirklichen. Eine Erhebung des Jahres 2004 präsentiert einen Zusammenhang zwischen Alter, Bildungslaufbahn und dem Ziel „Selbstverwirklichung". Je jünger und gebildeter die Befragten sind, desto wichtiger erscheint ihnen die Selbstverwirklichung. Etwa 90% der Schüler bzw. Studenten und 76% der Erwerbstätigen halten sie für erstrebenswert (Statistisches Bundesamt 2005²/2006). Wie wichtig uns Selbstverwirklichung ist, belegen auch die vielen Publikationen, die das Thema in der einen oder anderen Weise behandeln. Offenbar kaufen wir gerne Bücher, die uns dabei helfen wollen, die eigenen Möglichkeiten zu entdecken und zu entfalten. Wer sich selbst verwirklicht, so die verbreitete Überzeugung, führt ein Leben, das zufrieden und zuweilen sogar glücklich macht.

Darüber nachzudenken, wie das Leben gelingen kann, ist schon lange keine Aufgabe mehr, für die Philosophen allein zuständig wären, sondern ein *transdisziplinäres Problem*. Was den Menschen Freude bereitet, wie subjektives Wohlbefinden entsteht, warum Einstellungen und Überzeugungen dem Glück im Wege stehen können – bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen haben Neurowissenschaften, Endokrinologie, Psychologie und andere Disziplinen beträchtliche Fortschritte erzielt, denen weitere folgen werden.

2 Selbstverwirklichung ohne Illusionen – eine Illusion?

Die meisten Leser dieser Zeitschrift und auch viele andere Zeitgenossen erheben den Anspruch, Illusionen zu vermeiden oder möglichst wenige zu hegen. Doch sind wir Menschen dazu überhaupt in der Lage? Vielleicht benötigen wir Illusionen, weil sie uns helfen, die Wirklichkeit leichter zu ertragen. Es erscheint vernünftig, hierbei keine Entweder-Oder-Position zu beziehen: Entweder hängt jemand an seinen Illusionen, oder er ist eine aufgeklärte Person. Vielmehr sollten wir mit der menschlichen Neigung rechnen, sich selbst zu täuschen und Illusionen für bare Münze zu halten. Außerdem können Fehler auftreten, wenn wir Illusionen aufdecken wollen. Was illusionär erscheint, kann sich vielleicht als eine fruchtbare Spekulation erweisen.

Die Selbstverwirklichung ohne Illusionen ist also kein prinzipielles Projekt, sondern ein aufgeklärtes, das die menschlichen Möglichkeiten und Schwächen berücksichtigt und Illusionen über die Neigung zur Illusion vermeidet.

Aber womöglich sind diejenigen Menschen glücklicher, die ihre Illusionen „zulassen" und sie „ausleben"? Zum Glück hilft uns die Wissenschaft, diese Frage zu beantworten. Es gibt harmlose, weniger harmlose und riskante Illusionen. Manche davon sind in ausgeklügelten Experimenten untersucht worden, etwa die „Kontrollillusion", die feste, aber dennoch falsche

Überzeugung, bestimmte Ereignisse und Abläufe unter Kontrolle zu haben. Wir neigen dazu, die eigenen Kontrollmöglichkeiten zu überschätzen (Bierhoff 2006[6]; Hell u.a. 1993; Müsseler/Prinz 2004). Außerdem entscheiden und handeln wir weniger vernünftig, als wir gerne glauben. Das ist aber kein Grund, die Vernunft zu verabschieden, sondern *eher ein Anlass, die Vernunft zu pflegen*. Denn vernünftig zu denken, hilft uns bei der Selbstverwirklichung. In einem populären (wissenschaftsnahen) Ratgeber steht, die gesündeste Art zu denken sei eindeutig das rationale Denken (Lazarus u. a. 2006). Diejenigen, die rational denken, haben bessere Aussichten, realistische Ziele zu formulieren und diese auch zu erreichen. So vermeiden sie Enttäuschungen und verbessern ihr Selbstwertgefühl. Doch ein paar Einschränkungen sind hier durchaus geboten. Es scheint nämlich auch „positive Illusionen" zu geben. So können diejenigen ihrem Beziehungsglück auf die Sprünge helfen, die ihren Partner bzw. ihre Partnerin ein wenig schön färben, beispielsweise die Schwächen des anderen umdeuten. Auch maßvoll illusionäre Kontrollüberzeugungen und ein vorsichtig dosierter Optimismus gehen mit positiven Gefühlen einher und motivieren in manchen Situationen dazu, nicht zu früh aufzugeben. Unabhängig von den subjektiven Einschätzungen der Kontrollmöglichkeiten trifft aber auch zu, dass objektive Gestaltungschancen zum Wohlbefinden beitragen, während objektive Kontrollverluste und Zwänge pathogen wirken.

Eine wichtige Frage lautet, ob wir in einem gewissen Umfang lernen können, ein besseres Leben zu führen, ein Leben, das uns selbst zufriedener macht. Ist es möglich, sich (mit oder ohne Hilfe) so zu verändern, dass das Leben besser gelingt? Die Antwort darauf lautet: Ja, im Prinzip geht das; allerdings existieren hierbei große individuelle Unterschiede. Die Möglichkeiten, das eigene Leben zu optimieren, sind ungleich verteilt. Häufig kommt es darauf an, Hindernisse zu beseitigen, die das Leben beeinträchtigen: Krankheiten, psychische Störungen, finanzielle Sorgen, Angewohnheiten, Einstellungen und Überzeugungen. Nicht alle Hindernisse lassen sich beiseite schaffen, doch manche können wir teilweise, andere sogar ganz aus dem Weg räumen. So gelingt es den meisten Betroffenen, irrationale Überzeugungen und unbegründete Ängste mit Hilfe von Verhaltenstherapien aufzudecken und loszuwerden. Dann öffnen sich neue Spielräume für die Gestaltung des Lebens.

3 Wege der Selbstverwirklichung

3.1 „Erkenne Dich selbst!"

Wenn wir von dem schillernden Begriff der Selbstverwirklichung[1] ausgehen, scheint es so zu sein, dass wir bei diesem Vorhaben zwei Aufgaben lösen müssen:

Erstens sollten wir das „Selbst" kennen, also über uns, unsere Bedürfnisse und Fähigkeiten Bescheid wissen. Zweitens benötigen wir Strategien zur Verwirklichung, Strategien, die wir erlernen oder erfinden müssen.

Eine populäre Empfehlung lautet: Trete die Reise nach innen an, höre in Dich rein! Diesen Ratschlag finden viele Leute plausibel, haben wir doch alle den unabweisbaren Eindruck, uns selbst nahe zu sein. Unsere Intuition sagt uns: Jeder kennt sich selbst am besten. Darüber hinaus sind viele Menschen davon überzeugt, auf der Reise nach innen nicht nur Selbsterkenntnis zu gewinnen, sondern der Wahrheit überhaupt näher zu kommen. Eine altehr-

würdige Position, Augustinus formuliert sie so:
„Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit"(Augustinus 1983, S. 123). Doch die *unabweisbare Erfahrung, sich selbst nahe zu sein*, ist, zumindest teilweise, eine Täuschung. Die Hirnforschung hat gezeigt, dass wir die allermeisten Vorgänge, die unser bewusstes Leben, unsere Gefühle und Erfahrungen ausmachen, überhaupt nicht bemerken. Und jene Aspekte unserer Existenz, die wir bemerken, wenn wir in uns hineinhören, sind uns nicht einfach gegeben. Vielmehr erkunden wir uns selbst hypothesengeleitet. Und gerne finden wir, was wir finden wollen, beispielsweise edle Antriebe und uneigennützige Motive. Kein Wunder also, dass Esoteriker, Calvinisten, Mystiker und Naturalisten auf jeweils ihre Weise fündig werden. So mag ein Esoteriker kosmische Energien entdecken, die ihm ein tiefes Vertrauen einflößen, während sich ein Mystiker Gott nahe wähnt. Sicher gibt es zahlreiche Erfahrungen, die wir mit allen Menschen teilen: Schmerzen, Ängste, optische Täuschungen, sexuelle Empfindungen. Aber auch die lassen sich unterschiedlich deuten und bewerten. Falls wir mehr über uns (und andere Teile der Welt) wissen wollen, dürfen wir nicht bei den Selbst- und anderen Erfahrungen stehen bleiben. Wir müssen vielmehr auf die Erkenntnisse zurückgreifen, die Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften über den Menschen gewonnen haben. Trotzdem tun wir gut daran, die Erfahrungen mit uns selbst, auftauchende Gefühle und Stimmungen wahrzunehmen und wenn möglich zu genießen. Erfahrungen können unser Leben bunt und reich machen. Wenn Menschen berichten, wie sie sich ihre Selbstverwirklichung vorstellen, verweisen sie oft auf Erlebnisse oder Erfahrungen. Außerdem liefern die Erfahrungen und Befindlichkeiten Anhaltspunkte dafür, was uns gut tut, was uns Angst macht, erregt und begeistert (vgl. Thorhauer 2006). Zum Beispiel machen viele Menschen eine wunderbare Naturerfahrung, wenn sie beobachten, wie die Sonne im Meer versinkt. Aber den Hypothesen, die solche Erfahrungen – Erfahrungen überhaupt – nahe legen, können wir nicht blind vertrauen. Diese Unterscheidung zwischen der bunten Welt der Gefühle, Erfahrungen und Stimmungen einerseits und den daran geknüpften Vermutungen andererseits, ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass einigermaßen gelingt, was dieser kleine Aufsatz zum Thema hat: die Selbstverwirklichung ohne Illusionen.

3.2 Bedingungen der Selbstverwirklichung

Bevor wir einige Wege der Selbstverwirklichung diskutieren, werfen wir einen flüchtigen Blick auf die Bedingungen, von denen das Projekt abhängt:
1) materielle Bedingungen
Dazu gehören etwa ökologische Gegebenheiten, die Infrastruktur, die sozioökonomische Lage.
2) oganismische Bedingungen
Relevante organismische Bedingungen sind u.a. die Gesundheit, das Alter und das Geschlecht.
3) soziale Bedingungen
Menschen verwirklichen sich als soziale Lebewesen, eine wichtige Rolle spielt die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen und die Qualität persönlicher Beziehungen.
4) mentale Bedingungen
Das sind insbesondere Einstellungen, Werthaltungen und Weltbilder.

Viele dieser Faktoren kann ein einzelner Mensch nicht oder nur unwesentlich beeinflussen. Um die Selbstverwirklichung zu realisieren, liegt es daher nahe, *sich mit denjenigen Bedingungen zu befassen, die wir verändern können*. Genau dies war der Ausgangspunkt antiker, hellenistischer Philosophen, die über das Glück nachdachten. Während die Welt sich nicht entscheidend verändern lässt, so die These der Stoiker, unterliegen die Einstellungen und die Ansichten über die Welt unserer Kontrolle. Dieser Befund eröffnet einen Weg zum glücklichen Leben:

Das Unverfügbare, das uns schicksalshaft widerfährt, müssen wir gelassen hinnehmen. Das schaffen wir nach Ansicht der Stoiker, wenn wir realistische Annahmen wählen, keine unerfüllbaren Wünsche hegen und auf Hoffnungen verzichten. Dann können wir niemals enttäuscht werden.

Die Annehmlichkeiten des Lebens, Wohlstand und Zuwendung sollten wir maßvoll genießen, ohne uns von ihnen abhängig zu machen, sodass wir nicht leiden müssen, wenn wir sie verlieren.

Epikur betont den Wert sinnlicher Freuden und empfiehlt, Furcht und Unlust zu vermeiden, etwa die Furcht vor dem Tode. So sollten wir uns klarmachen, dass der Tod keine große Bedeutung für uns hat; sobald er eintritt, existieren wir ja nicht mehr.

Die Philosophen der skeptischen Schule, von Pyrrho (365-275) gegründet, brachten weitere Ideen ins Spiel. Sie bezweifelten, dass wir unsere Einstellungen und Ansichten frei wählen können, hängen sie doch vom Zeitpunkt der Geburt und den Einflüssen der Erziehung ab. Weil das Wissen unsicher zu sein scheint und widersprüchliche Theorien kursieren, empfehlen die Skeptiker, offen zu lassen, welche der Ansichten zutreffen. Schädlich ist es, eine der Theorien in eine persönliche Überzeugung zu verwandeln, an der wir hängen. Damit geben wir unsere Gelassenheit, unsere Ruhe auf, weil wir die Theorie gegen Kritik verteidigen und mit der Angst leben müssen, sie könne eines Tages widerlegt werden. Wir üben uns in Distanz, die souverän und gelassen macht. Diese Distanz hielt die Skeptiker nicht davon ab, kritische Argumente vorzutragen. Gegen die Ideen der Stoiker erhoben sie den Einwand, die Unbillen des Lebens könnten wir niemals völlig gelassen hinnehmen, weil wir als sinnlich empfindende Wesen zwangsläufig darunter leiden. Unnötiges Leid lässt sich allerdings vermeiden, indem wir darauf verzichten, den Schicksalsschlägen eine metaphysische Bedeutung, einen verborgenen Sinn zuzuschreiben. Beispielsweise werden Krankheiten bedeutungsvoller, wichtiger und bedrohlicher, sobald wir sie als eine Strafe der Götter deuten.

Anders als die antiken Glückslehren betont der Gedanke der Selbstverwirklichung die Machbarkeit des eigenen Lebens und die Chance, die Voraussetzungen für Glück herzustellen. Dennoch wirken die Thesen der hellenistischen Philosophie bis in unsere Gegenwart hinein. Viele Philosophen haben sie aufgegriffen, wie z.B. Bertrand Russell in seinem Buch „Die Eroberung des Glücks“. Die Erkenntnis, dass irrationale Überzeugungen das Leben beeinträchtigen können, wird heutzutage auch therapeutisch genutzt. Beispiele für schädliche Ideen sind die folgenden:

Versuche stets, perfekt zu sein!

Es ist wichtig, dass alle mich mögen.

Wenn mich jemand wirklich liebt, spürt er, was ich brauche.

Auf Gemeinheiten kann man nur mit Empörung reagieren.
Fehler muss man verbergen – es kommt darauf an, immer im Recht zu sein.
Geh nach Deinem Gefühl, dann kann Dir nichts passieren! (vgl. Lazarus u.a. 1996)
Zwar ist es schwierig, Meinungen zu ändern. Aber die hier aufgeführten Ideen und zahlreiche andere, die unsere Selbstverwirklichung beeinträchtigen, lassen sich nachweislich (mehr oder weniger) korrigieren. Wie das möglich ist, formuliere ich hier in Form einer schlichten Anleitung:
1) Prüfe die Konsequenzen, die Deine Überzeugung hat, finde heraus, wie sie sich auswirkt. Wie reagieren Deine Freunde, Kollegen usw. auf Dein Verhalten, das mit der Überzeugung einhergeht? Welche Befindlichkeiten tauchen dabei in Dir auf?
2) Probiere eine konkurrierende Idee, die Dir ein anderes Verhalten nahe legt! Was geschieht dann?
3) Ersetze die ursprüngliche Überzeugung durch eine andere, die besser funktioniert, die Konsequenzen hat, die Du positiv bewertest!
Schädliche Ideen zu korrigieren, garantiert nicht die Selbstverwirklichung, aber die Bedingungen hierfür werden verbessert.

3.3 Sinn finden

„Hat mein Leben einen Sinn?“ Alle Antworten, die man üblicherweise auf diese Frage erhält, haben eines gemeinsam: Sie verweisen auf etwas, das über das Individuum hinausreicht. Der subjektive Eindruck, ein sinnvolles Leben zu führen, entsteht durch *Teilhabe oder Einbettung*. Das gilt auch für Glückserfahrungen, die ebenfalls in Situationen der Teilhabe oder der Einbettung auftreten. Und die religiösen Sinnangebote verheißen Glück, indem sie den Menschen in eine sinnvolle Ordnung einschließen. Religionen stehen „in einem engen Zusammenhang mit dem menschlichen Glücksstreben“ (Albert 2000, S. 186).
Zu diesen Überlegungen passt, wenn Menschen zum Beispiel behaupten, für ihre Familie da zu sein, an den Freuden und Sorgen ihrer Kinder teilzuhaben oder in der Freiwilligen Feuerwehr Dienst zu tun, um Schäden in ihrer Gemeinde abzuwenden. Andere schaffen Kunstwerke mit der Hoffnung, dass die Werke über das eigene Leben hinaus Bestand haben[2].
Wie Thomas Nagel gezeigt hat, pflanzt sich die Sinnfrage fort. Wenn jemand den Sinn seines Lebens an die Familie bindet, kann man weiterfragen: Welchen Sinn hat die Familie? Um ihr wiederum einen Sinn zu verleihen, müssen wir die Familie irgendwo einbetten, vielleicht in die Menschheit, was prompt die Frage nach dem Sinn der Menschheit aufwirft. Die Menschen könnte man im Strom des Lebens aufgehen lassen. Und schon stellt sich die Frage: Welchen Sinn hat das Leben überhaupt, das Leben auf dem Planeten Erde?
Die (monotheistischen) Religionen versuchen, dem Ganzen, der gesamten Wirklichkeit, einen Sinn zu geben – durch *Einbettung im Absoluten*. Auch Kritiker einer religiösen Weltdeutung dürfen einräumen, dass religiöse Menschen „es mitunter leichter haben“ (Albert 2000, S.186), ihr Leben als sinnvoll zu empfinden (Seligman 2003, S. 106-110). Odo Marquard warnt vor allzu hohen Sinnansprüchen, die leicht Enttäuschungen nach sich ziehen, weswegen er „eine Diät in Sachen Sinnerwartung“ vorschlägt. Wie Bertrand Russell kommt auch Marquard zu dem Ergebnis, dass es töricht wäre, die kleinen Sinn-Antworten zu verachten und die Lebensbejahung an einen – wie immer

konstruierten – absoluten Sinn zu binden. Anstatt zu überlegen, wonach Menschen streben *sollten*, lassen wir sie noch einmal zu Wort kommen, diesmal die Jugendlichen. Was halten sie selbst für erstrebenswert, woran wollen sie teilhaben, worin wollen sie sich einbetten? Die 14 bis 29jährigen, die in einer Allensbach-Studie danach gefragt wurden, antworten so: Für 92 % sind die Freunde, für 66 % ist die Familie wichtig. 75 % wollen Spaß haben, 69 % streben nach Erfolg im Beruf. 68% schätzen die Unabhängigkeit, 56 % halten viel von Bildung, ebenfalls 56% wollen Neues lernen. 54 % wünschen sich soziale Gerechtigkeit, 49 % Hilfen für andere. Für 11 % ist die Religion, für 7 % die politische Aktivität wichtig (FAS, 11. 6. 06). Vergleichbare Daten liefert die Shell-Studie 2006. Auf einer Skala von 1 bis 7 (7 = „außerordentlich wichtig") erreicht „Freundschaft" den höchsten Durchschnittswert, nämlich 6,6 – gefolgt u.a. von „Partnerschaft"(6,4), „Eigenverantwortung" (5,8), „Unabhängigkeit" (5,7), „Sicherheit" (5,5), „Lebensgenuss" (5,3). Links von der Skalenmitte (= 4) liegen beispielsweise „Macht/ Einfluss" (3,9), „Gottesglauben" (3,7), „Konformität" (2,8). Unabhängig sein zu wollen, widerspricht nicht dem Streben nach Teilhabe und Einbettung, weil Selbstverwirklichung die Unabhängigkeit einschließt, nämlich als eine Chance, Teilhabe und Einbettungen zu wählen, etwa Freunde, sinnliche Vergnügungen oder Bildungsangebote.

3.4 Naturerlebnisse

Viele Menschen sind der Überzeugung, Wohlbefinden und auch Glück in der Natur zu gewinnen. Sie genießen es, aufs Meer zu schauen, an einem verwunschenen Fluss entlang zu radeln und im Gebirge zu wandern. Manche Wissenschaftler, wie der Soziobiologe Edward Wilson (1995), vermuten hierbei eine im Verlauf der Evolution entstandene Neigung, die Nähe von Naturräumen zu suchen, die unseren Vorfahren günstige Lebensbedingungen boten: Anhöhen, von denen sie hinabblicken konnten, oder Gewässer und fruchtbare Täler.

Unsere Erlebnisse in der Natur hängen mit kulturellen Gepflogenheiten zusammen. Wir erschließen, gestalten, inszenieren und zerstören Teile der Natur. Als Touristen zum Beispiel dringen wir in Landschaften vor, die vor einigen Jahrzehnten noch unzugänglich waren. Auch unsere Erkenntnisse über die Natur können sich auf die Erfahrungen und Stimmungen auswirken. Einerseits genießen wir Naturgegebenheiten heute unbeschwerter, weil wir hinter ihnen keine verborgenen Botschaften – zum Beispiel Anzeichen für ein bevorstehendes Unglück – und keine geheimnisvollen Mächte vermuten. In Zeiten, in denen die Wälder noch von bösen Geistern bewohnt wurden, empfanden die Menschen Furcht vor deren Treiben. Andererseits hat die Natur einen Teil ihres Zaubers eingebüßt. Sie birgt keine tieferen – für das Heil der Menschen bedeutsamen – Geheimnisse mehr.[3] Mit den bösen Geistern sind auch die guten verschwunden. Darüber hinaus zeigt uns die Wissenschaft, dass Darwin Recht hatte, als er feststellte: „Wir sehen das Antlitz der Natur heiter erstrahlen"(Darwin 1995, S. 101) – doch in Wirklichkeit konkurrieren und kämpfen die Artgenossen untereinander um Ressourcen und zwischen den Arten gibt es Räuber-Beute-Beziehungen, Parasitismus, Super- und Hyperparasitismus. Eindrucksvolle Beispiele für diese Seite der Natur findet man bei Dettner und Peters (2004[2]).

Wenn wir uns an den Schönheiten der Natur erfreuen, nehmen wir also das „Antlitz" wahr bzw. den schönen Schein. Aber deswegen brauchen wir auf Naturerlebnisse nicht zu verzichten. Vergleichbar mit Kunstwerken ermöglichen uns bestimmte Aspekte der Natur ganz besondere Erfahrungen. Sobald uns einschlägige Erkenntnisse über die Natur in den Sinn kommen, können die Naturerlebnisse möglicherweise einen Teil ihres Zaubers verlieren. Doch vielleicht ist das nicht zwangsläufig der Fall, denn: „Die 'Entzauberung' findet auf der Erklärungsebene statt, sie stiftet auf der unmittelbaren Erlebnisebene keinen erkennbaren Schaden. *Erklären heißt nicht wegerklären*" (Kanitscheider 2007, S. 28 f). Allerdings trifft diese Behauptung am ehesten auf körperliche Genüsse zu, etwa sexuelle Erlebnisse. Dagegen sind Erlebnisse in der Natur stärker durch unsere Annahmen bzw. Erwartungen beeinflusst – und Naturerfahrungen können uns auch bestimmte Thesen nahe legen. Denken wir nur an den Eindruck der Erhabenheit beim Anblick einer Gebirgslandschaft. Manche Personen berichten über religiöse Stimmungen und Erfahrungen der Geborgenheit oder der Harmonie der Natur. *Die Annahmen, die mit derartigen Erlebnissen korrespondieren, werden sehr wohl von der Entzauberung betroffen*. Erklären heißt in solchen Fällen eben doch wegerklären[4]. Darwin, der während seiner frühen Reisen die Natur noch genießen konnte[5], scheint mit zunehmendem Alter diese Fähigkeit verloren zu haben. Dabei spielten seine eigenen Theorien und Erkenntnisse eine Rolle, die er selbst als enttäuschend einstufte. Bestimmt gab es hierfür noch andere Gründe, insbesondere der Tod seiner Tochter sowie seine gesundheitlichen Probleme. Zwar wissen wir inzwischen, dass Darwins Behauptung über das Antlitz der Natur zutrifft, aber wir müssen uns nicht ständig daran erinnern, wenn wir in dieses Antlitz schauen.

3.5 Teilhabe an kulturellen Leistungen

Obwohl auch Naturerlebnisse an kulturelle Voraussetzungen gebunden bleiben und wir Teile der Natur gestalten, ist es doch sinnvoll, Naturvorgänge von kulturellen Leistungen zu unterscheiden. Der Sternenhimmel, eine Sonnenfinsternis, das Licht des Vollmondes sind Naturphänomene, die unabhängig von der menschlichen Kultur existieren. Und die Glühwürmchen, deren Flüge wir in lauen Sommernächten verfolgen, sind Ergebnisse der Evolution. Das Wissen darüber, wie Sonnenfinsternisse zustande kommen ist eine kulturelle Errungenschaft. Wenn uns der Anblick der Glühwürmchen dazu anregt, in einem Lehrbuch der Biologie das Kapitel über die Biolumineszenz bei Leuchtkäfern zu lesen, nutzen wir kulturelle Leistungen. An Kultur teilzuhaben, erschließt Potenziale der Selbstverwirklichung.

Eine wichtige Quelle von intensiven Erfahrungen bilden die Kunstwerke. Sie berühren und irritieren uns, versetzen uns in Stimmungen und rufen manchmal Glücksgefühle hervor. Ein Bild, eine Kathedrale, eine Sinfonie erzeugen, so Gernot Böhme (1995), *Atmosphären*, in die wir hineingeraten können. Wie wir Kunst erleben, hängt aber auch von uns selbst ab, von unseren Einstellungen, Vorerfahrungen und momentanen Befindlichkeiten und von unserem Wissen über die Künste. Die Begegnung mit Kunstwerken kann dazu führen, dass wir Naturgegebenheiten anders wahrnehmen. Impressionistische Gemälde mit Sonnenflecken veranlassen uns, die Sonnenflecken in einer Landschaft be-

wusst anzuschauen, wir erkennen wieder, was uns die Maler gezeigt haben. Die Beschäftigung mit Bildern weckt vielleicht auch das Interesse an der Wahrnehmungspsychologie – und führt uns so zu einem weiteren Bereich der Kultur, nämlich der wissenschaftlichen Erkenntnis. Für viele Philosophen ist sie der Königsweg zu einem erfüllten Leben. „Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz", behauptet Wittgenstein (1984, S. 176). Das Glück der Erkenntnis hat viele Facetten. Gefühle der Zufriedenheit und Stolz stellen sich ein, wenn jemand zur Erkenntnis beiträgt, etwa in der Forschung erfolgreich ist. Der Nobelpreisträger Wolfgang Ketteler nimmt in einem Interview dazu Stellung:

„...man sieht etwas, was man nicht erwartet hat, und dann muss man es verstehen. Das ist das höchste Gefühl, das ein Physiker haben kann. Tiefe Einblicke in die Natur, die Natur fordert einen heraus und man findet vielleicht die Erklärung" (Süddeutsche Zeitung 16.10.01, S. V2/9).

Aber nicht nur denjenigen, die als Wissenschaftler tätig sind, winkt das Glück der Erkenntnis – inzwischen gibt es sehr viele ehrenamtlicher Helfer, die für die Wissenschaft unterwegs sind, die z.B. als Hobby-Ornithologen die Spuren seltener Vögel verfolgen. Alle, die wissenschaftliche Arbeiten schreiben, Vorträge hören und Bücher lesen, nehmen am Abenteuer der Erkenntnis teil.

Unsere Versuche, das eigene Leben zu meistern, sind in mehrfacher Hinsicht begrenzt. Keinem Menschen stehen – aus den verschiedensten Gründen – die vielen Möglichkeiten gleichermaßen offen. Außerdem lassen sich nicht alle Glücks-, Sinn- und Tröstungsangebote in einer Lebensweise zusammenbringen (Zimmer 2005). *Selektionen sind unvermeidlich.* Eine Lebensweise, so Popper, „kann mit einer anderen fast in dem gleichen Sinne unvereinbar sein, wie eine Theorie mit einer anderen logisch unvereinbar ist" (Popper 1979, S. 285 f)[6].

3.6 Selbstverwirklichung – einige abschließende Thesen

1) Sich selbst zu verwirklichen, heißt nicht, das Selbst in den Vordergrund zu rücken. Obwohl es vernünftig ist, die eigenen Befindlichkeiten und Bedürfnisse wahrzunehmen, ist die Selbstverwirklichung keine Beschäftigung mit dem Selbst. Vielmehr führt sie weg vom Selbst, über das Selbst hinaus. Naturerlebnisse, Teilhabe an kulturellen Errungenschaften und Vergnügungen haben gemeinsam, dass wir uns dabei selbst vergessen können. „Er lebt für seine Kunst." Oder: „Sie geht in ihrer Arbeit auf". Das sind Formulierungen, die die Sache treffen. Wir gehen in etwas auf, das wir für interessanter, bedeutsamer, reicher halten als uns selbst. Wenn wir sinnliche Freuden erleben, gehen wir, meistens nur einige Momente lang, in den körperlichen Empfindungen auf. Auch Sport und diverse Entspannungsübungen führen dazu, dass wir nicht über uns grübeln, sondern uns selbst vergessen.

2) Wir sollten die Selbstverwirklichung nicht an eine einzige Instanz binden, also ausschließlich daran, sexuelle Freuden zu genießen oder mathematische Probleme zu lösen. Besser ist, mehrere Eisen im Feuer zu haben, nicht alles auf eine Karte zu setzen. Selbstverwirklichung ist mehrdimensional. „Wer sich für vieles interessiert, wird besser in der Welt zurechtkommen" (Russell 1980, S. 111).

3) Selbstvergessenheit, Glücksgefühle und Spaß treten häufig unerwartet auf – als er-

freuliche Nebenwirkungen unseres Tuns. Sie lassen sich kaum planen und schon gar nicht erzwingen. Aber einige der Voraussetzungen dafür, dass sie überhaupt auftauchen, können wir beeinflussen.
4) Obwohl wir viele Wege der Selbstverwirklichung gehen sollten, ist es keineswegs ratsam, von Option zu Option zu hetzen, um möglichst wenig zu versäumen. Wer ein Buch liest, kann nicht zur selben Zeit in einem See schwimmen. Selbstverwirklichung ist selektiv.
5) Zwar können wir einige Voraussetzungen der Selbstverwirklichung schaffen und lernen, den Prozess besser zu gestalten, aber die meisten Ereignisse und Abläufe in dieser Welt entziehen sich unserer Kontrolle. Wir müssen sie einfach hinnehmen oder uns geschickt mit ihnen arrangieren. Frei nach Schopenhauer: Das Schicksal mischt die Karten, und wir spielen. Also bemühen wir uns darum, gut zu spielen, um dem Leben etwas abzugewinnen.

Anmerkungen:

[1] Zur Geschichte und den Deutungen dieser Idee vgl. Menke (2005), s. a. auch Sommer (2007).

[2] „Das größte Glück kommt aus der Vertiefung in Beschäftigungen, die uns über uns selbst hinausführen“ (Layard 2005, S. 89).

[3] Zur Debatte über Evolution und Sinn s. Wuketits (2005).

[4] In Lelords (2007[3]) populärem Buch lautet eine Lektion: „Manchmal bedeutet Glück, etwas nicht zu begreifen.“

[5] Viele Naturerfahrungen während seiner legendären Seereise machten auf den jungen Darwin einen tiefen Eindruck, weckten „große Gefühle“ in ihm, die er uns in literarisch glänzenden Formulierungen mitzuteilen versucht. Ein Beispiel: „Wir erhielten einen weiten Blick über das umliegende Land: Nach Norden hin erstreckte sich ein sumpfiges Moorland, nach Süden hin bot sich uns dagegen eine Szenerie wilder Schönheit, die Feuerland gut anstand. Berg auf Berg, die dazwischenliegenden tiefen Täler und alles von einer dichten, dunklen Waldmasse überzogen, das besaß eine mysteriöse Erhabenheit“ (Darwin 2006, S. 288).

[6] In diesem Sinne meint Kanitscheider (2007, 29), der Hedonismus sei eine Lebensphilosophie für intellektuelle Skeptiker und werde daher keine „hohe Gefolgschaft erreichen“. Marquard (2004) thematisiert „Skepsis als Philosophie der Endlichkeit“ (Vgl. Wetz 2000; Alt 2001[3], Kap. 4. 3).

Literaturhinweise:

Albert, Hans (2000): Kritischer Rationalismus, Tübingen
Alt, Jürgen August (1997): Wenn Sinn knapp wird – Über das gelingende Leben in einer entzauberten Welt, Frankfurt/New York
Alt, Jürgen August (2001[3]): Karl R. Popper, Frankfurt/New York
Augustinus, Aurelius (1983): Über die wahre Religion, Stuttgart
Birbaumer, Niels/Schmidt, Robert (2006[6]): Biologische Psychologie, Heidelberg
Bierhoff, Hans W. (2006[6]): Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart
Böhme, Gernot (1995): Atmosphäre, Frankfurt
Darwin, Charles (1995): Die Entstehung der Arten, Stuttgart
Darwin, Charles (2006): Die Fahrt der Beagle, Hamburg
Dettner, Konrad/Peters, Werner (Hrsg.), 2003[2]: Lehrbuch der Entomologie, Heidelberg/Berlin
Hell, Wolfgang/Fiedler, Klaus/Gigerenzer, Gert (1993): Kognitive Täuschungen, Heidelberg/Berlin/Oxford
Kanitscheider, Bernulf (2007): „Der Körper ist wie eine biologische Stradivari“, Gespräch mit Michael Schmidt-Salomon, in: Psychologie heute 34/5/2007, S. 28-29
Lazarus, Arnold u. a. (1996): Fallstricke des Lebens, Stuttgart

Lazarus, Arnold/Lazarus, Clifford (2006): Der kleine Taschentherapeut, München
Lelord, Francois (2007[3]): Hectors Reise oder die Suche nach dem Glück, München
Lyotard, Richard (2005): Die glückliche Gesellschaft, Frankfurt/New York
Marquard, Odo (1986): Apologie des Zufälligen, Stuttgart
Marquard, Odo (2000): Philosophie des Stattdessen, Stuttgart
Marquard, Odo (2004): Individuum und Gewaltenteilung, Stuttgart
Mayring, Philipp (2000): Freude und Glück, in: Otto, Jürgen/Euler, Harald/Mandl, Heinz (Hrsg.), Emotionspsychologie, Weinheim, S. 221-230
Menke, Christoph (2005): Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt 2005, S. 304-352
Müsseler, Jochen/Prinz, Wolfgang (Hrsg.), 2002: Allgemeine Psychologie, Darmstadt
Nagel, Thomas (1990): Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart
Popper, Karl R. (1979): Ausgangspunkte, Hamburg
Russell, Bertrand (1980): Die Eroberung des Glücks, Frankfurt
Seligman, Martin E. P. (2003): Der Glücks-Faktor, Bergisch Gladbach
Shell Deutschland Holding (Hrsg.), 2006: Jugend 2006, Frankfurt
Sommer, Andreas Urs (2007): Coolness. Zur Geschichte der Distanz, in: Zeitschrift für Ideengeschichte, 1/2007, S. 30-44
Statistisches Bundesamt (Hrsg.), 2005[2]/2006: Datenreport 2004 und 2006, Bonn
Thorhauer, Yvonne (2006): Ethische Implikationen der Hirnforschung, in: Roth, Gerhard/Grün, Klaus-Jürgen (Hrsg.), Das Gehirn und seine Freiheit, S. 67-81, Göttingen
Wetz, Franz Josef (2000): Die Kunst der Resignation, Stuttgart
Wittgenstein, Ludwig (1984): Tagebücher 1914-1916, Werkausgabe, Band 1, Frankfurt
Wilson, Edward (1995): Der Wert der Vielfalt, München
Wuketits, Franz M. (2005): (Un-)Intelligent Design?, in: Aufklärung und Kritik 12/2/2005, S. 7-17
Zimmer, Robert (2005): Leben als Versuch und Irrtum, in: Aufklärung und Kritik 12/2/2005, S. 80-92

Zum Autor:
Jürgen August Alt, Dr. phil., ist freier Schriftsteller und Zauberkünstler. Seine Interessenschwerpunkte sind Wissenschaftsgeschichte und Evolutionsbiologie.

Fürst de Ligne

Mein Besuch bei Voltaire

Übersetzt von Dr. Michael Rumpf

Die folgenden Aufzeichnungen verfasste de Ligne nach einem Besuch, den er im Sommer 1763 auf Voltaires Landsitz Ferney abstattete. Als er sich anmeldete, kannte ihn Voltaire nicht persönlich.*

Das Beste, was ich bei Herrn von Voltaire tun konnte, war, mich nicht geistreich zu zeigen. Ich sprach zu ihm nur, um ihn zum Reden zu bringen. Acht Tage habe ich in seinem Hause verbracht, und gerne würde ich mich all der erhebenden, einfachen, fröhlichen, liebenswürdigen Bemerkungen erinnern, die er unablässig machte; aber das ist unmöglich. Ich lachte oder bewunderte, ständig war ich wie trunken. Sogar seine Irrtümer, seine unzulänglichen Kenntnisse, seine Vorurteile, sein fehlender Sinn für die schönen Künste, seine Marotten, seine Eingebildetheit, das, was er nicht sein konnte wie das, was er war, alles war charmant, neuartig, reizvoll und überraschend. Er wollte als tiefsinniger Staatsmann gelten, oder als Weiser, und nahm dafür sogar in Kauf zu langweilen. Damals bewunderte er die englische Verfassung. Ich erinnere mich, dass ich zu ihm sagte: Herr von Voltaire, die Verfassung gilt für eine Insel, ohne das Meer als Schutz würde sie nicht lange bestehen. Das Meer, erwiderte er, Sie bringen mich auf ein Thema, das mein Denken beschäftigen wird.

Man kündigte ihm einen Herrn aus Genf an, der ihn langweilte: Schnell, schnell, sagte er, ruft Tronchin[1] – denn er wollte sich krank stellen. Der Genfer entfernte sich. Was haltet Ihr von Genf, fragte er mich eines Tages, da er wusste, dass ich morgens dort gewesen war. Ich wusste, dass er Genf zu dieser Zeit hasste.[2] Eine schreckliche Stadt, erwiderte ich ihm, obwohl das meines Erachtens nicht stimmte. Ich erzählte Herrn von Voltaire in Gegenwart von Frau Denys[3] – allerdings in dem Glauben, dass es sich um Frau von Graffigny[4] handele –, eine Anekdote, die er erlebt hatte. Herr von Ximenes[5] hatte ihn herausgefordert, indem er einzelne Verse zitierte, ohne ihren Autor sofort zu nennen. Er erkannte alle. Frau Denys, die ihn bei einem Fehler ertappen wollte, formulierte vier aus dem Stegreif. Nun, Herr Marquis, von wem stammen sie? Von jemandem, der meinen Geist in Versuchung führen will, Madame. Wunderbar! bravo! bravo! sagte Herr von Voltaire: Allerdings glaube ich, dass sie sich töricht verhalten hat. – Lachen Sie doch darüber, meine Nichte.

Er war damals damit beschäftigt, die Kirchengeschichte des langweiligen Abbé de Fleury[6] zu kritisieren und zu kommentieren. Es handelt sich nicht um Geschichte, sagte er, als er davon erzählte, es sind Geschichtchen. Nur Bossuet[7] und Fléchier[8] glaube ich ihr ehrliches Christsein – Ah, Herr von Voltaire, sagte ich, ihm, und einigen verehrungswürdigen Patres, deren Kinder Euch so erfolgreich aufgezogen haben. Er sprach sehr positiv über sie. Kommen Sie aus Venedig? Haben Sie den Prokurator Prococurante[9] getroffen? Nein, erwiderte ich, ich kann mich seiner nicht erinnern. Habt Ihr *Candide* nicht gelesen?

fragte er mich wütend, denn zu bestimmten Zeiten liebte er eines seiner Werke besonders. – Entschuldigung, Entschuldigung, Herr von Voltaire, ich war zerstreut, ich musste soeben an mein Erstaunen denken, als ich hörte, wie die venezianischen Gondoliere *Das befreite Jerusalem* von Tasso[10] sangen. – Wann war das? Erzählt mir davon, ich bitte Euch. – Sie versuchten – so wie seinerzeit Menelaos[11] und Melibeus[12], die Stimme und das Gedächtnis ihrer Kameraden zu prüfen, auf dem Canal grande, während der schönen Sommernächte. Einer beginnt in der Art und Weise eines Rezitativs, der andere erwidert ihm und fährt fort. Ich nehme nicht an, dass die Kutscher von Paris *Die Henriade*[13] auswendig können, und wenn, würden sie die schönen Verse äußerst schlecht intonieren, wegen ihres groben Tonfalls, ihres gemeinen und harten Akzents, ihres rauhen Halses und ihrer Schnapsstimme. – Das kommt daher, weil die Welschen Barbaren sind, Feinde der Harmonie, Leute, die euch die Kehle durchschneiden, mein Herr. So ist das Volk, während unsere geistreichen Menschen so viel Geist haben, dass sie ihn sogar im Titel ihrer Werke erwähnen. Ein lichtvolles Buch, ein Buch als Irrlicht. Es nennt sich *Der Geist der Gesetze*, es müsste heißen: der Geist über den Gesetzen. Ich habe nicht das Vergnügen, das Buch zu verstehen.[14] Hingegen sagen mir die *Persische Briefe* zu[15] – ein Meisterwerk. – Einige Schriftsteller schätzen Sie wohl doch. – In der Tat, manch einen muss man schätzen. Zum Beispiel d'Alembert, der sich fälschlicherweise als Mathematiker bezeichnet; oder Diderot, der sich so sehr bemüht hat, als Trottel und Aufschneider aufzutreten, dass er von beidem etwas hat; oder Marmontel[16], dessen Dichtung, unter uns gesagt, unverständlich ist. Diese Leute behaupten, ich wäre neidisch. Es sei ihnen gegönnt. Man glaubt, ich sei ein Ränkeschmied, ein Ohrenbläser bei Hofe; in der Stadt markierte ich den Philosophen, an der Akademie den Philosophenfeind; in Rom den Anti-Christen, man sagt das wegen einiger Scherze über die dortigen Missstände und wegen einiger Witze über den Prunk; im Parlament den Verteidiger der Despotie; man hält mich für einen schlechten Franzosen, weil ich die Engländer gelobt habe; für den Schädiger und gleichzeitig für den Wohltäter der Buchhändler; für einen Libertin wegen einer Jeanne[17], die nur in den Augen meiner Feinde schuldig ist; für einen Freigeist und Verehrer der Geistvollen und für intolerant, weil ich die Toleranz predige.

Haben Sie jemals ein Epigramm oder ein Spottlied gehört, das meinen Stil imitiert? Sie sind das Siegel der Bosheit. Die Rousseaus[18] haben dafür gesorgt, dass ich verteufelt werde. Anfangs habe ich mich mit ihnen gut verstanden. Mit einem von ihnen habe ich bei Ihrem Vater Wein aus der Champagne getrunken und bei Ihrem Verwandten, dem Herzog von Arenberg, wo er beim Souper eingeschlafen ist. Mit dem anderen habe ich Artigkeiten ausgetauscht; und nur, weil ich gesagt habe, ich verspürte Lust, auf allen Vieren zu laufen, bin ich aus Genf verjagt worden, wo er verabscheut wird.

Er konnte über eine überraschende Torheit oder ein schlechtes Wortspiel lachen, und gestattete sich ebenfalls manche Dummheit. Besonders freute es ihn, mir einen Brief des Chevalier Delille[19] zeigen zu können, der ihm geschrieben hatte, um ihm vorzuwerfen, wie ungeschickt er einen Auftrag besorgt habe, in dem es um Uhren ging: Sie müssen sehr dumm sein,

mein Herr usw. Mir gegenüber äußerte er, wenn ich mich recht erinnere, das seither oft wiederholte Scherzwort über die Corneille.[20] Ich gab ihm Gelegenheit dazu, als er mich fragte, wie ich sie fände: nigra, erwiderte ich ihm, ohne formosa zu sein. Er schonte seinen Pater Adam[21] nicht und bedankte sich bei mir dafür, dass ich dem Pater Griffet[22] Asyl gewährt habe, den er sehr schätzte, ebenso wie Pater La Neuville[23], den er mir empfahl.
Eines Tages sagte er zu mir: Man behauptet, Kritiken brächten mich um. Nun, kennen Sie diese? Ich habe keine Ahnung, wie dieser teuflische Mensch (Friedrich II.), der die Rechtschreibung nicht beherrscht und die Poesie bezwingt wie ein militärisches Lager, es fertig gebracht hat, diese gelungenen vier Verse über mich zu verfassen.

Candide ist ein kleines Luder
ohne Hirn und ohne Scham,
man erkennt in ihm den Bruder
der Jungfrau von Orléans.

Nie hat dieser Mann Dankbarkeit empfunden. Dankbar war er einzig seinem Pferd, das ihn bei Mollwitz rettete: Ihm gewährte er früh das Gnadenbrot, mein Herr; während der Bote, der ihm den Sieg meldete, noch heute seine niedrige Stellung bekleidet. – Ihr scheint mir zur Zeit schlecht auf ihn zu sprechen zu sein, sagte ich ihm. Sprache als Rache. – Er lächelte über das dümmliche Wortspiel: Dergleichen formulierte er oft und hörte dergleichen gerne. Man hätte meinen können, dass er manchmal in ähnlicher Weise mit den Toten haderte, wie andere mit den Lebenden. In seiner Unbeständigkeit mochte er sie mal mehr, mal weniger. Zum Beispiel standen damals Fénelon, La Fontaine und Molière am höchsten in seiner Gunst.

– Meine Nichte, führen wir ihm etwas von Molière vor, sagte er zu Frau Denys. Lasst uns in den Salon gehen und ihm aus dem Stegreif „Die gelehrten Frauen“ vorspielen, die wir gerade einüben. – Er übernahm die Rolle von Trissotin[24], spielte denkbar schlecht, amüsierte sich aber köstlich dabei. Frau Dupuis, Schwägerin der Corneille, spielte die Martine und gefiel mir in dieser Rolle ausgezeichnet. Das unterhielt mich, während ich den großen Mann aushalten musste. Er mochte so etwas aber nicht. Ich erinnere mich, dass seine schönen Schweizer Dienerinnen, wegen der Hitze mit stark entblößtem Oberkörper, einmal nahe an mir vorbeigingen, vielleicht brachten sie etwas Sahne. Er hielt im Reden inne, nahm wutentbrannt beide beim schönen Nacken und rief: Überall Brüste, zum Teufel damit![25]
Gegen das Christentum wandte er sich nie, auch nicht gegen Fréron.[26] Ich mag sie nicht, sagte er, die Unaufrichtigen, die sich widersprechen. Gegen oder für alle Religionen schreiben, zeugt von Dummheit. Was soll beispielsweise das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars von Jean-Jacques?[27] Zu dieser Zeit war er stark gegen ihn eingenommen und nannte ihn ein Ungeheuer, obwohl er meinte, einen Mann wie ihn dürfe man nicht ins Exil treiben, statt dessen wäre der Kirchenbann die richtige Strafe. Zu dieser Zeit meldete man ihm: Ich glaube, Rousseau tritt in Ihren Hof. – Wo ist der Unglückliche? rief er, er soll kommen, ich empfange ihn mit offenen Armen. Vielleicht wurde er aus Neuchatel und seinem Umland[28] verjagt. Man suche ihn. Man bringe ihn zu mir, alles, was ich besitze, gehört ihm. M. von Constant fragte ihn in meiner Gegenwart nach seiner Geschichte Russlands. [29] – Ihr seid töricht, sagte er. Wenn ihr etwas

über sie lernen wollte, nehmt die von La Combe[30] . Sie hat weder Auszeichnungen noch Rauchwaren eingebracht.

Damals war er mit dem Parlament unzufrieden: Und wenn er seinen Esel an der Gartenpforte traf, sagte er: Bitte sehr, Sie haben den Vortritt, Herr Präsident. Sein lebhafter Geist verführte ihn oft zu vergnüglichen Verwechslungen. Einen Klavierstimmer seiner Nichte hielt er für seinen Schuster und rief, als die Verwechslung endlich aufgeklärt war: Du meine Güte, mein Herr, Sie sind also Künstler! Ich sah Sie zu meinen Füßen und liege nun vor ihren.
Einmal betrat ein Händler, Hut, graue Schuhe, unerwartet den Salon; Herr Voltaire (der sich vor Besuchen so fürchtete, dass er, wie er mir gestand, aus Angst, meiner könne ihn langweilen, irgendwelche Arznei genommen hatte, um sich krank melden zu können) rettet sich in sein Kabinett. Der Händler folgt ihm mit den Worten: Mein Herr, mein Herr, ich bin der Sohn einer Frau, für die Sie Verse gedichtet haben! – Oh, das glaube ich sofort, ich habe für sehr viele Frauen sehr viel gedichtet! Guten Tag, mein Herr. – Es handelt sich um Frau von Fontaine-Martel.[31] Ah, ah, sie war sehr schön, mein Herr. Ganz Ihr Diener. (und schon wollte er sich in sein Kabinett zurückziehen.) – Mein Herr, woher der gute Geschmack, den Ihr Salon verrät? Auch Ihr Schloss ist bewundernswert. Ließen Sie es erbauen? (Voltaire kommt sofort zurück.) – Oh ja, mein Herr, ich habe alle Entwürfe gestaltet. Beachten Sie diesen Flur und dieses Treppenhaus, nun denn! – Mein Herr, was mich in die Schweiz gezogen hat, ist das Vergnügen der Bekanntschaft mit Herrn von Haller.[32] (Herr Voltaire zog sich sofort wieder in sein Kabinett zurück.) Mein Herr, mein Herr, das muss Euch eine Menge gekostet haben! Welch reizender Garten! – Nun, sagte Voltaire (zurückkehrend), mein Gärtner ist ein Esel, ich allein, mein Herr, habe dies alles geschaffen. – Ich glaube es sofort. Dieser Haller, mein Herr, ist ein bedeutender Kopf. (Herr von Voltaire zog sich zurück.) Wieviel Zeit braucht man, mein Herr, um ein Schloss zu bauen, das Ihrem vergleichbar wäre? (Herr von Voltaire kam in den Salon zurück.) – Ohne Absicht spielten sie mir die schönste Szene der Welt vor; und Herr von Voltaire spielte dabei die komischere Rolle, wegen seiner Lebhaftigkeit, seinen Launen, seiner Reue. Manchmal gab er den Schöngeist, manchmal den Hofmann Ludwig des XIV., manchmal den reizenden Gesellschafter.

Besonders komisch wirkte er, wenn er den Landedelmann spielte. Seine Dörfler behandelte er dann wie römische Botschafter oder Prinzen aus dem trojanischen Krieg. Alles umgab er mit dem Schein des Adels. Wenn er nachfragte, warum man ihm mittags nie Hasenbraten servierte, sagte er zu einem alten Wildhüter, statt sich einfach zu informieren: Mein Freund, wechselt kein Wild mehr von meinem Besitz in Tourney auf meinen Besitz in Ferney?[33]
Immer trug er graue Schuhe, eisengraue Stümpfe, eine große Weste aus Barchent, die bis zu den Knien reichte, eine große und lange Perücke und ein kleines Käppchen aus schwarzem Samt. Sonntags kleidete er sich manchmal mit einem goldbraunen Frack, einer gleichfarbigen Weste und Hose, wobei die Weste große Rockschöße zeigte und goldene, betresste Rockaufschläge, dazu große Manschet-

ten, deren Spitzen bis zu den Fingerkuppen reichten, denn das wirkte seiner Meinung nach vornehm.

Herr von Voltaire war zu allen gut, die bei ihm lebten, und brachte alle oft zum Lachen. Er konnte, was immer er sah oder hörte, in ein freundliches Licht rücken. Einem Offizier meines Regiments, dessen Antworten er hoch schätzte, stellte er gerne Fragen. Welcher Religion gehören Sie an, mein Herr? fragte er ihn. – Meine Eltern haben mich in der katholischen Religion aufwachsen lassen. – Eine sehr gute Antwort, lobte Herr von Voltaire. Er sagt nicht, dass er katholisch sei.
All das scheint eher belanglos und dazu angetan, Voltaire lächerlich erscheinen zu lassen. Man muss ihn persönlich gekannt haben: von einer wunderbaren, einer brillanten Vorstellungskraft beflügelt, sprühte er vor Geist und gab seine Einfälle mit vollen Händen aus, alle daran teilhaben lassend; geneigt, das Schöne und das Gute zu sehen und daran zu glauben, gingen ihm die Sinne über und er teilte seinen Überfluss mit anderen. Er setzte alles in Beziehung zu dem, was er schrieb und dachte; und lehrte diejenigen, die dazu fähig waren, sprechen und denken. Er half allen, die unglücklich waren, baute Häuser für arme Familien und sorgte sich um die eigene; er war in seinem Dorf ein Menschenfreund und gleichzeitig ein großer Mann, eine Verbindung, ohne welche man niemals das eine oder das andere in Vollkommenheit ist; denn Genie erhöht die Wirkung der Güte und Güte die Natürlichkeit des Genies.

Anmerkungen:

* Siehe dazu den Beitrag von Dr. Michael Rumpf: „Der Fürst de Ligne als Moralist“ in diesem Heft

[1] Tronchin, Théodore (1709 – 1781) Voltaires aus der Schweiz stammender Arzt.

[2] Voltaire veranlasste einen Artikel über Genf in der Enzyclopädie, der 1757 einen Skandal verursachte.

[3] Voltaires Nichte, ihr Name wird auch Denis geschrieben.

[4] Madame de Graffigny war ständiger Gast auf Voltaires Gut Cirey. Zu ihrer Person vgl. Jean Orieux, Voltaire, Frankfurt 1985, S. 256-268.

[5] Marquis des Ximénès, Liebhaber von Voltaires Nichte, Frau Denis. Vgl. Orieux, a.a.O. S. 552.

[6] Abbé de Fleury, André-Hercule, (1653-1743), Bischof, Erzieher Ludwigs XV., Minister seiner Regierung.

[7] Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704), Bischof, Erzieher des Dauphin, Mitglied der Académie Française, berühmter Kanzelredner, Verfasser einer einflussreichen Geschichtsdarstellung.

[8] Valentin Esprit Fléchier (1632 bis 1710), Bischof von Nimes, einer der großen französischen Kanzelredner des 17. Jahrhunderts, 1673 in die Académie Française gewählt

[9] Fiktive Person aus Voltaires Roman „Candide“.

[10] Tasso, Torquato (1544-1595), italienischer Dichter, Autor des die europäische Literatur prägenden Schäferspiels „Aminta“.

[11] Menelaos, mythischer König von Sparta, spielte eine wesentliche Rolle im Kampf um Troja.

[12] Figur aus Chaucers „Canterbury Tales“

[13] Epos von Voltaire, entstanden 1713-1718, begründete sein europäisches Ansehen, stellt die Auseinandersetzung zwischen Heinrich IV und der katholischen Liga dar.

[14] Anspielung auf und Wortspiel zu Montesquieus Schrift „Der Geist der Gesetze“ von 1748.

[15] Weiteres Werk von Montesquieu, ein 1721 in Köln in anonymer Erstausgabe erschienener Briefroman, der die europäische und die orientalische Kultur kontrastiert.

[16] Marmmontel Jean-Francois (1723-1799), Autor von Tragödien, Mitarbeiter an der Encyclopédie. 1763 in die Académie Française gewählt.

[17] Gemeint ist Voltaires Epos über die Jungfrau von Orléans, Jeanne d’Arc.

[18] Gemeint sind Jean-Jacques Rousseau und Jean Baptiste Rousseau (1670-1741), ein bedeutender Lyriker.

[19] Vermutlich Jacques Delille (1738-1813), französischer Dichter.
[20] Entfernte Verwandte von Pierre Corneille. Voltaire nahm sie 1760 in sein Haus in Ferney auf, verheiratete sie mit einem Herrn Dupuis.
[21] Jesuitenpater, Professor aus Dijon, den Voltaire 1764 aufnahm. Vgl. Orieux, S. 707-709
[22] Griffet, Henri (1698-1771), Jesuit, Beichtvater an der Bastille, Geschichtsschreiber, spielte mit Voltaire Schach.
[23] Konnte nicht ermittelt werden.
[24] In Molières Verskomödie erweist sich Trissotin, ein die gelehrten Frauen in ihren Ambitionen fördernder Schöngeist, schließlich als Mitgiftjäger.
[25] Orieux schildert, Voltaire habe es nicht leiden können, dass von Ligne sich durch weibliche Reize davon abhielten ließ, ihm zuzuhören. Vgl. a.a.O. S. 715/716
[26] Fréron, Élie-Catherine (1718-1776), Lehrer am berühmten Loius-le-Grand in Paris, Vertreter der klassischen Trägodientheorie, Gegenstand einer Polemik Voltaires.
[27] Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Emil oder über die Erziehung, übers. v. Ludwig Schmidt, Paderborn 1972, 4. Buch (S.275-443). Der Vikar glaubt an einen kosmischen Willen, er vertritt eine gegen die christliche Offenbarungslehre gerichtete Naturreligion.
[28] Rousseau lebte in der Verbannung in der Schweiz, da er in Frankreich mit Haftbefehl gesucht wurde.
[29] 1758 veröffentlichte Voltaire eine Geschichte Russlands, die er auf Bitten des russischen Botschafters in Frankreich schrieb.
[30] Gemeint ist die „Histoire des Révolutions de l'Empire de Russie", Paris 1760. Jacques Lacombe lebte von 1724 und 1811 und war u.a. Advokat.
[31] Comtesse de Fontaine-Martel, Gastgeberin Voltaires 1731 im Pariser Palais-Royale. Vgl. Orieux, a.a.O. S. 190.
[32] Haller, Albrecht von (1708-1777), Arzt, Naturforscher und Dichter, bekannt durch sein großes Naturgedicht „Die Alpen".
[33] Besitztümer Voltaires in der Nähe Genfs, 1758 erworben. Tourney, ein Schloss mit Ländereien, liegt in der Nähe von Ferney. Vgl. Orieux S. 601.

Dr. Dr. Joachim Kahl (Marburg)

Zwei Rezensionen zum Thema Lebenskunst

Andreas Brenner/Jörg Zirfas, *Lexikon der Lebenskunst*, Reclam Bibliothek Leipzig, Band 20015, 375 Seiten, 2002

Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1815), 381 Seiten, Frankfurt/M., 2007

Aus der Fülle der Literatur zum Thema „Lebenskunst" ragen zwei Werke heraus, deren Lektüre, ja deren Studium denen empfohlen werden soll, die sich ernsthaft dem Gegenstand und seiner akademischen Erörterung widmen wollen. Das Lexikon ist das eingängigere der beiden Bücher, leichter zu verstehen und unmittelbar für die eigene Lebensführung zu nutzen. Das liegt vornehmlich am alphabetischen Aufbau anhand von Stichworten und an deren ungewöhnlicher Auswahl. Neben klassischen Begriffen, die in einem Lexikon der Lebenskunst nicht fehlen dürfen, etwa *„Älter werden", „Einsam und allein bleiben"* oder *„Feste feiern"* finden sich dort auch Überraschungen wie *„Den Klüngel pflegen"* oder *„Maschinen besitzen"* oder *„Müll"*. Die originelle Herangehensweise der beiden Autoren spiegelt sich nicht zuletzt in den Empfehlungen am Ende jedes Artikels. Neben den üblichen Literaturangaben stehen auch Video- und Audio-Empfehlungen. In welchem philosophischen Werk wird sonst unbefangen auf Marilyn Monroe, Frank Sinatra, Orson Welles, Roman Polanski verwiesen? Es zeugt von Lebenskunst, sie als Helfer zu benennen und als Freudenspender aufzurufen.

Der erfrischend undogmatische Ansatz des Lexikons dokumentiert sich auch in der Auswahl der philosophischen Richtungen und Autoren, die zitiert und diskutiert werden. Die großen Namen der europäischen Moralistik – etwa La Rochefoucauld, Montaigne, Knigge, Schopenhauer – sind ebenso selbstverständlich präsent wie die Namen antiker Autoren, etwa Cicero, Seneca, Ovid, Aristoteles. Kaum ein relevanter Name aus dem zeitgenössischen Diskurs, der fehlen würde. Der unerschrockene Eklektizismus, den die beiden Verfasser praktizieren, beweist durchgängig seine erkenntnisfördernde Stärke.

An einem Beispiel sei freilich auch Kritik geäußert. So leidet bedauerlicherweise der schöne und dankenswerte Artikel über das *„Danken"* an einer theoretischen Unklarheit religionsphilosophischer Art. Einerseits wird eingeräumt, dass jemand *„Dank gegenüber dem eigenen Dasein empfinden"* kann, *„wenn er den Blick auf die schönen Seiten des Lebens sich über die Zeit hat bewahren können"* (59). Andererseits wird aber – angelehnt an Dieter Henrich – behauptet, *„der Atheist"* bleibe *„mit seinem Dank allein"* (ib.), fehle ihm doch der eigentliche Adressat seiner Dankbarkeit. Mitnichten! Weshalb versagt sich der Atheist die religiöse Imagination eines göttlichen Urhebers seiner erfreulichen Lebensumstände? Auch aus Respekt und Mitgefühl gegenüber jenen, die weni-

ger günstig davon gekommen sind als er. Die Einsicht in die Kontingenz der menschlichen Existenz und die reflektierte Theodizeeproblematik bewahren vor der religiösen Überhöhung der Dankbarkeit gegenüber dem Leben insgesamt. Schade, dass Brenner und Zirfas trotz aller Belesenheit Pablo Nerudas *„Ode an das Danke"* nicht zu kennen scheinen (in *„Seefahrt und Rückkehr"*, 1959). Sonst hätten sie hier wohl differenzierter geurteilt.

Theoretisch anspruchsvoller, aber auch erheblich schwieriger zu lesen ist der andere hier anzuzeigende Band *„Kritik der Lebenskunst"*, herausgegeben von Wolfgang Kersting und Claus Langbehn. Er enthält nach einer langen Einleitung Kerstings mit dem Titel *„Die Gegenwart der Lebenskunst* (10ff) – historisch und systematisch sorgfältig gegliedert – breit gefächerte Einzelanalysen verschiedener Autoren zu den wesentlichen Aspekten einer Philosophie der Lebenskunst. Sie sind so reichhaltig, dass sie hier keineswegs adäquat gewürdigt oder auch nur aufgezählt werden können. Im Kern bemühen sich die beiden Herausgeber in ihren eigenen Beiträgen, der Einleitung von achtzig Seiten Umfang, sowie dem Aufsatz *„Grundlegungsambitionen, oder der Mythos vom gelingenden Leben Über Selbstbewusstsein und Selbstgestaltung in der Ethik"* (201ff) von Claus Langbehn um eine Entzauberung der Arbeit Wilhelm Schmids, mit dessen Namen die gegenwärtige Blüte der Lebenskunstphilosophie untrennbar verbunden ist. Kersting schließt seine Einleitung mit zwei provokativen Sätzen, die der Verlag auch programmatisch auf den Rückumschlag gesetzt hat: *„Der Lebenskunstlehre fehlt der nötige Ernst. Sie ist dem Leben nicht gewachsen."* (88) Immerhin hat derselbe Suhrkamp Verlag, in dem die Werke Schmids erscheinen, ihm zusätzlich eine eigene Reihe *„Bibliothek der Lebenskunst"* eingerichtet. Kluge Verlagspolitik.

Dabei sind die beiden erwähnten Sätze noch nicht einmal das Schärfste, was Kersting gegen Wilhelm Schmid einwendet. Seine Polemik versteigt sich wenige Zeilen zuvor zu der ungerechten, weil pauschalen Behauptung, Schmids Lebenskunst sei *„eher philosophische Lebensverfehlung als philosophische Lebenserschließung"*. Ja, mit einem Wort Dieter Henrichs aus seinem *„Epilog"* im selben Band, das Kersting in diesem Zusammenhang zitiert: sie sei *„Wellness-Service für das Lebensgefühl"*(367). Solche Pauschalurteile sind doppelt schädlich. Sie verkennen Schmids tatsächliche Verdienste um die Revitalisierung der Lebenskunst als einer unverzichtbaren Dimension von Philosophie. Und sie beeinträchtigen die Akzeptanz des Richtigen, was Kersting und Langbehn zur Kritik an Schmid vorbringen – unbeschadet ihres Hanges zur falschen Verallgemeinerung. Dieses Richtige besteht darin, dass Schmid tatsächlich eine Tendenz hat, das Leben *„zum verfügbaren Material eines autonomiestolzen Individuums"* zu erklären, *„obwohl uns doch naturwissenschaftliche, soziologische und sozialphilosophische Thesen über die vielfältige Bedingtheit unseres Handelns dringend empfehlen, von alten Selbstmächtigkeitsillusionen Abschied zu nehmen"* (8). Diese unbestreitbare Neigung Schmids zur *„Überschätzung der Selbstmacht"* (63) des modernen Subjektes, die eine fatale Überforderung impliziert, darf freilich nicht die Fülle geistreicher Beobachtungen und hilf-

reicher Analysen ignorieren, die Schmids Arbeiten auch enthalten. Und dies in einem eleganten, verständlichen Deutsch!

Kerstings Text dagegen stellt weithin eine Zumutung dar auch für den geübten und gutwilligen Leser philosophischer Abhandlungen. Viele Seiten sind durch keinen einzigen Absatz untergliedert. Rätselhafte Sätze wie der folgende finden sich nicht selten: *„Es ist nicht im mindesten erforderlich, den hypoleptischen Charakter menschlicher Existenz ontologisch zu unterlaufen und dem an die Hypolepsis gebundenen empirischen Menschen eine erfahrungsentrückte freiheitskausale Willensmitte einzureden."* (80f.). Gehöre ich etwa bereits, weil sich mir der Sinn dieses sprachlichen Ungetüms nicht erschließt, zu jenen, die Kersting *„als kulturelle Dyslektiker und Asoziale ohne Lebenserfahrung und Menschenkenntnis"* (61 A.95) schmäht? Ein derartig gespreizter, abgehobener Stil, der Gelehrsamkeit dokumentieren soll, findet sich in den Arbeiten Wilhelm Schmids allerdings nicht.

Ein weiteres Verständnisproblem entsteht dadurch, dass Kersting den Begriff Lebenskunst durchaus zweideutig, genauer zweiwertig verwendet. Nur die *„geläufige Lebenskunst"* (88), die mit dem Namen Wilhelm Schmid verbundene Spielart, verfällt seinem heftigen Verdikt, wie wir sahen. Ihr steht gegenüber ein positiv aufgeladener Begriff, den er die *„hermeneutische Lebenskunst"* nennt: *„eine Lebenskunst, die dem Menschen angemessen ist und nicht der Illusion unbedingter Selbstmächtigkeit verfallen ist, die weiß, dass Leben vor allem geschieht und nur gelegentlich gestaltet wird. Diese Philosophie der Lebenskunst wäre also genau das Gegenteil von dem, was Schmid als Doppelunternehmen einer Rettung der Philosophie durch Lebenskunst und Rettung der Lebenskunst durch Philosophie ins Auge fasst."(52)* Und an anderer Stelle heißt es erläuternd: *„Lebenskunst muss vielmehr stete Endlichkeitserinnerung sein, nicht zur Flucht in inhumane Konzeptwelten anleiten, sondern helfen, mit Zufall, Schicksal und Endlichkeit auf würdige und anmutige Weise fertig zu werden."* (36f.) Dem ist ohne weiteres zuzustimmen, und Kersting muss sich fragen lassen, warum Schmid sich dem nicht anschließen können sollte.

Nicht alle Beiträge des Bandes kreisen kritisch um die von Wilhelm Schmid besetzten Leitideen der Selbstsorge, Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung und ihre mögliche demiurgische Übersteigerung zur Selbsterschaffung. Michael Pauen beispielsweise steuert unter dem Titel *„Keine Kränkung, kein Dilemma: Warum man mit dem Fortschritt der Neurowissenschaften leben kann"* (287ff) Überlegungen bei, die einen ganz allgemeinen anthropologischen Rahmen abstecken und ideologische Fehldeutungen der Neurowissenschaften umsichtig zurückweisen, etwa: sie untergrüben die Willensfreiheit. Der Essay von Otfried Höffe *„Macht Tugend glücklich?"* (342ff), ein unwesentlich verändertes Kapitel seines Buches *„Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?"* (2007), greift auf die klassisch aristotelische Tradition der Tugendethik zurück und demonstriert souverän ihre Vorzüge. Die Antwort auf die Titelfrage lautet pfiffig: *„Meistens"*(342), keineswegs immer. Denn: *„Die Tugend ist weder ein Amulett noch ein Impfstoff, um vor Kummer und Leid zu schützen."* (348)

Gleichwohl ist sie für Höffe – auf der Linie des Aristoteles und Kants – *„das Beste, was der Mensch für das Gelingen seines Lebens in der Hand hat, sie reicht aber für das runde Gelingen nicht aus.“* (353) Es gibt keine Garantie für ein glückliches, gelingendes Leben, denn vor *„bösen Widerfahrnissen“* (347) ist niemand gefeit. Aber eine *„Widerfahrnisbewältigungskompetenz“* (351), die Höffe auch *„eudaimonistische Gelassenheit“* (352) nennt, ist erlernbar. Lebensklugheit gebietet, von vorneherein auf eine *„uneingeschränkte Glücksfähigkeit“* (352) zu verzichten. Angesichts des *„Wagnischarakters“* (354) des Lebens ist zwar Lebenskunst erforderlich. Aber dass das Leben selbst zum Kunstwerk erblühen könnte, diese optimistische Illusion liegt Höffe fern – eine Einsicht, die ihn mit den beiden Herausgebern verbindet.

Internet-Aktivitäten der GKP und ihrer Mitglieder:

Seit Dezember 1996 stellt die GKP eine eigene Website im Internet vor; diese enthält die aktuellen Termine aller Vortragsreihen ebenso wie ständig aktualisierte Artikel aus der GKP-Zeitschrift „Aufklärung und Kritik". Daneben bietet die Homepage Links zu denjenigen der Mitglieder, die selbst im Internet mit einer Homepage vertreten sind wie auch Links zu diversen Servern, die philosophische Inhalte anbieten. Außerdem können Sie uns im Gästebuch Ihre Meinung zur Homepage und den Inhalten der Artikel oder auch gerne neue Anregungen übermitteln. Die Adresse im WWW lautet:

http://www.gkpn.de

Sie können die GKP sowie unseren 1. Vorsitzenden, Herrn Georg Batz, auch über E-Mail erreichen, um Kritik oder Anregungen zu äußern, und zwar unter

info@gkpn.de
georg.batz@t-online.de

Für Fragen in Sachen Mitgliedsbeiträgen ist unser Kassier Bernd Schwappach zuständig, Email:

GKP-Kassier@t-online.de

Für unsere Autoren möchten wir darauf hinweisen, daß über E-Mail die Möglichkeit besteht, Textdateien zur Veröffentlichung in A&K an eine E-Mail anzuhängen und so den Text elektronisch und direkt weiterverarbeitbar zu übermitteln.
Den Dateiversand bitten wir direkt über unser Mitglied Helmut Walther vorzunehmen (helmutwalther@t-online.de), der als zuständiger Redakteur den Satz durchführt und auch unsere Homepage im Internet betreut.

Neu: Einrichtung eines Internet-Forums für Mitglieder und an der Diskussion philosophischer Themen interessierte Internetuser

Unter **http://gkp.communityhost.de/** steht von nun an ein Forum für Mitglieder der Gesellschaft für Kritische Philosophie Nürnberg und interessierte Dritte bereit. Wir laden Sie ein, hier im Internet insbesondere Themen zu diskutieren, die auf unserer Website bzw. in Artikeln unserer Zeitschrift **Aufklärung & Kritik** besprochen werden. Lassen Sie sich registrieren – wir freuen uns auf Ihre Teilnahme.
Ferner sollen zukünftig in einem etwa zweimal jährlichen erscheinenden Newsletter die aktuellen Geschehnisse innerhalb unserer Gesellschaft für kritische Philosophie sowie insbesondere die Ergebnisse der jährlich stattfindenden Mitgliederversammlung dargestellt werden. Sollten Sie als Mitglied am Erhalt dieses Newsletters interessiert sein, wenden Sie sich bitte an unser Mitglied Bernhard Wieser unter der Email-Adresse wieser@gkpn.de. Des weiteren soll in unregelmäßigen Abständen eine Mailing List mit interessanten Beiträgen, Aufsätzen, Artikeln etc. sowohl an angemeldete Mitglieder und Nichtmitglieder versandt werden. Dazu bitten wir, alle an dieser Mailing List Interessierten, sich bei wieser@gkpn.de mit Name, Anschrift und Telefonnummer per e-Mail anzumelden, sowie ihm solche Materialien zu senden, von denen Sie meinen, daß sie für einen größeren Kreis interessant sein könnten. Bernhard Wieser wird dann die eingegangenen Materialien an alle angemeldeten Teilnehmer über die Mailing List weitersenden.

Im folgenden nennen wir Ihnen die Internet- und E-Mail-Adressen unserer Mitglieder; hier noch nicht aufgeführte Mitglieder bitten wir, uns ihre Adressen zukommen zu lassen, falls sie hier genannt werden wollen.

Georg Batz, Nürnberg
Email: georg.batz@t-online.de
Internet: www.georg-batz.de

Holger Behrendt, Bonn
Email: hobehrendt@aol.com

Dr. Gerhard Czermak, Friedberg
Email: gerhard.czermak@arcor.de

Wolf Doleys, Odenthal b. Köln
Email: doleys@netcologne.de
Internet: www.doleys.de

Dr. med. Wolfgang Eirund, Wiesbaden
Email: wolfgang.eirund@t-online.de

Frans-Joris Fabri, Kisslegg
E-Mail: fransjoris2@compuserve.de

Helmut Fink, Erlangen
E-Mail: Helmut.Fink@theorie1.physik.uni-erlangen.de

Dr. Jochen Freede, Höxter
Email: freede@t-online.de
Internet: www.dr-freede.de

Joachim Goetz, Nürnberg
E-Mail: JoaGoetz@t-online.de

Prof. Dr. Dietrich Grille, Erlangen
E-Mail: dietrich.grille@onlinehome.de

Andreas Hipler, Mainz
Email: ahipler@mainz-online.de
Internet: http://rz-home.de/~ahipler/kritik/

Joachim Hofmann, Donauwörth
E-Mail: hofmannhalle@t-online.de

Dr. Klaus Hofmann, Kulmbach
E-Mail: Klaus.K.Hofmann@t-online.de

Mag. Dr. Gerhard M. Holy, Zistersdorf/Austria
E-Mail: g.m.holy@holy.or.at
Internet: www.holy.or.at

Herbert Huber, Wasserburg/Inn
Email: Herbert.Huber@ebe-online.de
Internet: http://www.gavagai.de

Ingo-Wolf Kittel, Augsburg
Email: iw.kittel@gmx.de

Peter Kopf, Altdorf b. Nbg.
E-Mail: kopf.altdorf@t-online.de

Hermann Kraus, Fürth
E-Mail: hermkraus@web.de

Bernd A. Laska, LSR-Verlag, Nürnberg
E-Mail: laska@lsr.franken.de
Internet: www.lsr-projekt.de

Prof. Peter Mulacz, Wien
peter.mulacz@inode.at
Internet: http://parapsychologie.info/

Dr. Michael Murauer, Deggendorf
michael.murauer@dgn.de

Prof. Dr. Hubertus Mynarek, Odernheim
Internet: www.hubertusmynarek.de

Manfred Neuhaus, Dortmund
E-Mail: Musonios@gmx.de
Internet: www.stickes.de

Dr. Wilfried Noetzel, Bielefeld
E-Mail: windhuis@web.de

Franz Pöpperl, Brohl/Eifel
E-Mail: info@melde-poepperl.de

Dr. Wolf Pohl, Konstanz
E-Mail: Wolf.Pohl@t-online.de

Christian Pohlenz, München
E-Mail: Christian_Pohlenz@yahoo.com

Norbert Rodenbach, M. A., Dinslaken
E-Mail: Norbert.Rodenbach@t-online.de
Internet: www.norbert-rodenbach.de

Norbert Rohde, Erlangen
E-Mail: noro80@t-online.de

Prof. Dr. Hans Schauer, Marburg
E-Mail: mail@hansschauer.de
Internet: www.hansschauer.de

Dr. Michael Schmidt-Salomon, Butzweiler
E-Mail: M.S.Salomon@t-online.de
Internet: www.schmidt-salomon.de

Frank Rudolf Schulze, Nürnberg
Internet: www.frank-rudolf-schulze.de

Anton Schumann, München
E-Mail: lrdefender90@hotmail.com

Bernd Schwappach, Seligenporten
Kasssier der GKP, Kto.-Nr.: 9695 bei der Raiffeisenbank Freystadt BLZ: 76069449
Email: GKP-Kassier@t-online.de

Hartmut Stielow, Erkrath
Email: HAStielow@t-online.de

Rolf Strathewerd, Lüdenscheid
E-Mail: rolf@scaldra.net
Internet: www.scaldra.net/de/etext.php

Adam Stupp, Erlangen
E-Mail: adamst@nefkom.net

Prof. Dr. Anton Szanya, Wien
E-Mail: szanya@via.at

Helmut Walther, Nürnberg
E-Mail: helmutwalther@t-online.de
Internet: www.hwalther.de
sowie www.f-nietzsche.de

Bernhard Wieser, Nürnberg
E-Mail: brief@bernhard-wieser.de
Internet: www.bernhard-wieser.de

Kurt Wörl, Feucht b. Nürnberg
Internet: www.kurt-woerl.de
E-Mail: woerl@telescript..de

helder yurén, Wettringen
Email: yuren@t-online.de
Internet: www.weltwissen.com
www.wortplus.com

Dr. Robert Zimmer, Berlin
Email: r.z.phil.lankwitz@gmx.de
Internet: www.robert-zimmer-phil.de

Wir möchten Mitglieder und Freunde auch auf die mit der GKP eng verbundene Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft Nürnberg e.V. und deren Internetpräsenz aufmerksam machen:

http://www.ludwig-feuerbach.de

Motto aus der LF-Internetseite:

Auf dieser Homepage wollen wir Ihnen neben Werk und Leben vor allem auch wenig gedruckte Originaltexte Feuerbachs vorstellen wie auch oft nicht mehr greifbare Veröffentlichungen zu seiner Biographie; dazu haben wir unter anderem einen **Stammbaum** vorbereitet und stellen Ihnen die **einzelnen Familienmitglieder** vor. Des weiteren können Sie seine Lebensstationen in **Bruckberg** und **Nürnberg** einsehen. Ebenso versuchen wir Stellungnahmen zu seiner Philosophie einem breiten Publikum bekannt zu machen, Beiträge zu einer *menschenfreundlichen* Philosophie, die heutzutage zu Unrecht weniger Beachtung in breiten Kreisen findet, als ihr eigentlich gebührt.

Schauen Sie auch dort mal vorbei, Kommentare, Anregungen und Kritik sind jederzeit willkommen.

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gesellschaft für kritische Philosophie (GKP) Nürnberg, Erster Vorsitzender: Georg Batz, M.A., Gustav-Adolf-Straße 31, 90439 Nürnberg

Erscheinungsweise:
»Aufklärung und Kritik« erscheint zweimal jährlich regulär und einmal jährlich als Sonderheft mit Schwerpunktthema

Bezug:
»Aufklärung und Kritik« erscheint als Mitgliederzeitschrift der GKP (Einladung am Ende des Hefts). In Ausnahmefällen können Einzelhefte gegen eine Schutzgebühr von 10,- EUR zzgl. 2,- EUR Versandkosten abgegeben werden.

Redaktion:
Georg Batz, M.A., Annemarie Gegner, Joachim Goetz, Prof. Dr. Dietrich Grille, Hermann Kraus, Dr. Wolf Pohl, Dennis Schmolk, Heribert Schmitz, Frank Schulze, M.A., Helmut Walther

Betreuung der Rubrik »Forum«:
Joachim Goetz
Dortmunder Str. 8, 90425 Nürnberg

Satz und Layout: Helmut Walther
Ob. Schmiedgasse 38, 90403 Nürnberg

Druck:
KDD GmbH
Kompetenzzentrum Digital-Druck
Leopoldstraße 68
D-90439 Nürnberg

Manuskripte:
Richtlinien zur Gestaltung von Texten erhalten Sie gegen Rückporto bei der Redaktion. Für unverlangt eingesandte Manuskripte keine Haftung.

Aufklärung und Kritik Jahrgänge 1996 - 2006

Von diesen Ausgaben sind noch Restbestände vorhanden. Diese können einzeln bei der Redaktion bestellt werden; je Heft der Jahrgänge bis 2002 wird dafür eine Schutzgebühr von EUR 5,00 , und für die Jahrgänge ab 2003 (doppelter Umfang) eine Schutzgebühr von EUR 10,00 (für Mitglieder: 7,50 EUR) zuzügl. Versandkosten erhoben.

Bestelladresse: Georg Batz M.A.
Gustav-Adolf-Straße 31, 90439 Nürnberg
Telefon: 0911 / 437937
E-Mail: georg.batz@t-online.de

Copyright

Alle Texte und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen sowie die Verarbeitung in elektronischen Systemen.

E I N L A D U N G

Aufklärung und Kritik
Eine Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie

Herausgegeben von der
Gesellschaft für kritische Philosophie

erscheint als Mitgliederzeitschrift zweimal im Jahr (Frühjahr und Herbst); einmal im Jahr erscheint eine Sondernummer zu einem speziellen Thema.

Vorzugsweise werden Texte abgedruckt, die sich darum bemühen, freies Denken und humanistische Philosophie zu verbreiten. Der Umfang wird je Nummer zwischen 200 und 300 Seiten liegen.

○ **Ja**, ich will die Zeitschrift **Aufklärung und Kritik** unterstützen und deshalb Mitglied in der Gesellschaft für kritische Philosophie werden. Die Mitgliedschaft gilt jeweils für ein Jahr, wenn ich sie nicht mit Dreimonatsfrist zum Ende des Kalenderjahres kündige. Den Mitgliedsbeitrag von zur Zeit EUR 40.- bitte ich von meinem Konto abzubuchen / überweise ich gegen Rechnung (Nichtzutreffendes bitte streichen). Die jeweils neue Nummer (zweimal pro Jahr) erhalte ich kostenlos. Als Mitglied erhalte ich auch die Sondernummer kostenlos, sowie regelmäßige Einladungen zu den Veranstaltungen der GKP.

○ **Ja**, ich will die Zeitschrift **Aufklärung und Kritik** über die normale Mitgliedschaft hinaus unterstützen und deshalb **Fördermitglied** in der Gesellschaft für kritische Philosophie werden. Daher verpflichte ich mich bei ansonsten gleichen Bedingungen, wie sie für normale Mitgliedschaft gültig sind, den Förderbeitrag von EUR 60.- zu zahlen. Die Mitgliedschaft gilt jeweils für ein Jahr und verlängert sich um ein weiteres Jahr, wenn ich sie nicht mit Dreimonatsfrist zum Ende des Kalenderjahres kündige.

○ Den Mitgliedsbeitrag von EUR 40.-/60.- bitte ich von meinem Konto abzubuchen/ überweise ich auf das Konto der Gesellschaft für kritische Philosophie – Kto.-Nr.: 9695 bei der Raiffeisenbank Freystadt BLZ: 76069449
IBAN: DE09760694490000009695
BIC: GENODEF1FYS
(*Nichtzutreffendes bitte streichen*).

Name: ....

Straße: ....

PLZ, Ort: ....

Email: ....

Datum: ....

Unterschrift: ....

Mit der Abbuchung des Mitgliedsbeitrages vom angegebenen Konto bin ich einverstanden.

Kto-Nr.: ....

BLZ: ....

Bank: ....

Datum: ....

Unterschrift: ....

Bitte ausdrucken und einsenden an:
Gesellschaft für kritische Philosophie
c/o Georg Batz
Gustav-Adolf-Straße 31, 90439 Nürnberg
Tel.: 0911-437937 Fax: 0911-454985
E-Mail: georg.batz@t-online.de